凤凰文库·海外中国研究系列

GIFTS, FAVORS AND BANQUETS

The Art of Social Relationships in China

礼物、关系学与国家

中国人际关系与主体性建构

杨美惠 著 赵旭东 孙珉 合译 张跃宏 译校



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

凤凰文库·海外中国研究系列

GIFTS, FAVORS AND BANQUETS

The Art of Social Relationships in China

礼物、关系学与国家

中国人际关系与主体性建构

杨美惠 著 赵旭东 孙珉 合译 张跃宏 译校

凤凰文库 PHOENIX LIBRARY
凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

礼物、关系学与国家:中国人际关系与主体性建构/杨美惠著.
—南京:江苏人民出版社,2009.10
(凤凰文库·海外中国研究系列)
ISBN 978-7-214-05986-4

Ⅰ.礼… Ⅱ.杨… Ⅲ.人际关系学—研究—中国
Ⅳ.D669

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 147041 号

书　　名	礼物、关系学与国家:中国人际关系与主体性建构
著　　者	杨美惠
译　　者	赵旭东　孙　珉
责任编辑	王　田
装帧设计	武　迪　姜　嵩　许文菲
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社(南京湖南路 1 号 A 楼　邮编:210009)
网　　址	http://www.book-wind.com
集团地址	凤凰出版传媒集团(南京湖南路 1 号 A 楼　邮编:210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华发行集团有限公司
照　　排	江苏凤凰制版有限公司
印　　刷	扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	960mm×1 304mm　1/32
印　　张	11.5　插页 4
字　　数	343 千字
版　　次	2009 年 10 月第 1 版
印　　次	2009 年 10 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-214-05986-4
定　　价	33.00 元

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家，除了经济、制度、科技、教育等力量之外，还需要先进的强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是：忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果，促进中西方文化的交流，为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设，提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿，放眼世界，具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融，是不同思想的激荡与扬弃，是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看，交融、扬弃、共存是大趋势，一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时，向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分，从而与时俱进，发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果，成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设，面向全国，具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化，是现代文明的培育，是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

“海外中国研究系列”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者逐译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使

读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘　东

译者的话

华裔人类学家杨美惠教授(Mayfair Mei-hui Yang)的成名之作《礼物、关系学与国家——中国人际关系与主体性建构》一书即将重印,作为译者之一,我觉得有必要为此书的学术贡献说上几句话。

此书的书名与英文原文并非一一对应,英文的原名可直接翻译为《礼物、人情与宴席——中国的社会关系的艺术》(*Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*),英文版原书1994年由康奈尔大学出版社出版,随后在1997年获得了美国民族志丛书奖。从后来诸多对此书的评论和引述中,我们可以看到此书在英语世界的影响力。

我自己跟这本书的缘分似乎也值得一提。1995年秋天我进入北京大学社会学系攻读博士学位,在图书馆里见到了这本红色作底的并写有"关系学"三个汉字的著作。书上有作者的联系地址,是在美国加州大学的桑塔芭芭拉分校,随即写信过去,表达羡慕之意,并向作者求书一册,附带上说自己想要翻译此书的意愿。信寄出没有多久,就收到美惠教授寄来的样书,并支持我做此书的翻译。这份书缘

也就因此而缔结。但是翻译和出版的过程着实很漫长，差不多经历了十余年的时间。中间许多变故都在阻挡着此书的出版进度，但幸运的是，最终我们克服了重重困难由江苏人民出版社出版了。

回到此书的内容上去。此书最大的一个特点就是能够从实地的调查和访问中去揭示在一个特定的时期中国社会中关系学的发展形态。20 世纪 80 年代初，中国社会刚刚进入改革开放的初期，那时真正能够来中国进行实地调查的人并不是很多。在那个特定的年月里，关系学是在两个层面上各自得到表达的。一方面是在官方的意识形态层面上，另外一方面则是在民间的实践中。并且，在官方意识形态上的对于关系运作的排斥和批判与在民间实践中到处充斥着的关系运作形成了比较鲜明的对比。而且更为重要的是，这样两套表达可以并行不悖地在一个人的身上得到具体的体现。一个单位的小干部，白天里开会时可能要大讲拉关系、走后门的不是，但是下了班就可能拎着礼物去某位关键人物的家里去拉关系，为自己的利益或者升迁而“走后门”。这样的例子在杨美惠调查的时代可以说是司空见惯的，并在她的这本书中有比较细致的记录。

在本书翻译稿完成之后，美惠教授曾经专门来信，要求把我们直译的书名改成现在的书名。如果通读完全书，并且联系那个时代个人的生活与国家之间的具体的关系形态，我觉得美惠教授改过的这个书名可能更加适合于对那个时代中国社会存在状况的概括。因为书中所描述有很多是人们如何通过礼物的馈赠以及关系的强化来体现出一种曾经被遮掩的主体性的存在，这与国家主体性建构的途径有着截然不同的方式。

相对于国家主体性建构的结构性和规则性的特征，通过礼物和关系运作的个体主体性的建构是缺乏这种结构性和规则性的特征的。这显然是跟礼物的流动性和关系的不确定性紧密地联系在一

起。礼物的特征就是要在人与人之间进行流动，送出去一份礼物，获得的是一份人情，即民谚所谓“授人以花，手有余香”。而关系的维系依靠的也是这种所谓的以礼物为基础的人情往来，它是不确定的，需要有持续不断的馈赠，一种相互稳定的关系才能够得到维系。一旦没有了这种礼物的馈赠，相互的关系也就逐渐减弱甚至趋于消失。而这一点特别体现在城市背景中的陌生人的社会中。在这一社会中，人们因为礼物的馈赠或者得到馈赠而欠下人情来维持着一种相互之间的依赖关系。这种关系可以因为人情债务的扩大而无限扩展开去，甚至这种关系的扩展会超越阶级、阶层以及地域的区分，以致可以“穿透”现代国家制度性的约束。

关系运作的历史是极为漫长的，甚至可以说在秦朝试图依靠官僚制来建立起统一的国家体系之前，关系是中国文化里表达相互之间联系的唯一媒介，而之后的国家建构都在试图削弱建立在亲族关系基础之上的亲属关系以及拟亲属关系。但是经过了两千余年的历程，关系的运作并没有在传统的国家或者帝国的建构过程中消失。不过，在 20 世纪中叶的中国，这种状况得到了改变。杨美惠借用法国哲学家德勒兹和嘎塔里(Deleuze & Guattari)有关中央集权制度的树状结构的分析，强调了这种“树状结构”在 20 世纪中叶的中国不仅得到了迅猛的发展，而且还在压制游离于国家之外的亲属制度和拟亲属制度组织的发展。即便是这样，这种依靠亲情和友情来维系的社会关系的运作并没有覆灭，一种以亲属制度为基础的“亲缘政治”进一步扩展到了家庭以外的空间中去。因此，

> 虽然，国家已成功地对中国亲缘关系的等级的、垂直的、孝顺的和协同的层面进行了占用和律例化(如国家儒教中所看到的那样)，它横向的实用之层面，如它的离心的流动人际交易，却持续地在国家掌握之外。现代关系学可被认为是亲属关系第二

层面的一种新的“社会主义者”的版本(参阅本书第278页)。

在这个意义上,社会中实践着的关系就不再简单是一个人与人之间如何联系的问题,它更可能是不同于寻求向心力的国家建构之外的类似根茎状的无中心的蔓延。面对这种蔓延,现代权力并无法能够真的对此加以控制,因为关系的建立、打破以及再建立是非常随意并且不受任何控制的限制的。

更为值得指出的是,杨美惠集中在中国城市及乡村社会关系的田野调查,其所洞悉的是中国人社会关系建构中的“阴柔的力量”,这种力量更多是由女性来施展和强化的,在男性的结构和规则的力量得到正统的维护之外,女性的阴柔的力量一直不断地在社会之中蔓延(见本书第272页)。但中国社会终究不是以女性的阴柔的权力为中心的社会,而是阴柔的权力嵌入阳刚的男性权力之中的一种不断变化其形态的支配关系。这可以说是杨美惠教授此书最为重要的一份学术贡献,这一点以前是为我们所忽视了的。

在今天,这一点已经开始为西方的汉学家逐渐地注意到。最近,法国学者余莲对于中国文化中“势”的分析就是一个很好的开端。余莲对中国文献的分析与杨美惠对中国田野的把握有着异曲同工之妙,二者都开始注意到了在中国社会中施展权力的非西方的一面,这种施展权力不是直接的面对面的对抗,不是集团军的大规模的作战,更不是结构与规则清晰的理性的交换。对于这个文化而言,如何摆布一种关系,由此而造成一种使对方欲罢不能的态“势”也许比如何制定关系的规则更加的重要(参阅余莲:《势——中国的效力观》,卓立译,北京:北京大学出版社,2009)。这一点在杨美惠的著作中是到处可以显露出来的,从这些显露中我们似乎更加清楚中国文化存在的一种价值,这种价值弥补了权力施展的暴力性的一面,并强调艺术性地来施展一种支配,这是一个存在久远的文化长

期积累下来的一种智慧和处世哲学，并且依旧在今天的现代制度下发挥着其应有的作用，杨美惠的田野工作和民族志记录至少清楚地说明了这一点。

赵旭东

致　谢

在做研究和写作本书时，我曾经获得过中国和美国的机构和个人无以记数的情谊。我首先便要感谢埃瑞克·怀特(Eric C. White)在整个研究过程中的支援和启发，并且还阅读了我的大部分手稿。另外两位读过整部手稿，并给出过大量而又有益的评议的人是大卫·莱汀(David Laitin)以及我的同事爱尔文·哈奇(Elvin Hatch)。

我还要感谢下面的一些人，他们在提供和解释田野资料方面，或者是在对本书的各个章节的阅读和评议方面，都给予过有价值的帮助。他们是：安·安纳格诺斯特(Ann Anagnost)，塔尼·巴娄(Tani Barlow)，巴顿·本尼迪克特(Burton Benedict)，邓方(Deng Fang)，金·德沃斯基(Ken Dewoskin)，曼莎亚·迪瓦拉(Manthia Diawara)，杜赞奇(Prasenjit Duara)，罗·埃根(Ron Egan)，罗杰·弗瑞的蓝德(Roger Friedland)，塔玛·高登(Tamar Gordon)，阿布杜·简莫哈穆德(Abdul JanMohamed)，艾略特·朱瑞斯特(Elliot Jurist)，大卫·凯特利(David Keightley)，本亚明·李(Benjamin Lee)，刘禾迪(Lydia Liu)，罗小朋(Luo Xiaopeng)，杰克·波特(Jack Potter)，保罗·拉比诺(Paul Rabinow)，麦克·斯考恩哈尔斯(Michael Schoenhals)，玛丽琳·斯特拉森(Marilyn Strathern)，

唐奔(Tang Ben),伍晓明,阎云翔和杨小东。在本书后期写作中得到帮助的人中我还要感谢我的研究助手孙红、庄珠丽、康小飞和陆美华以及感谢李卫民帮助做的索引。

没有研究经费和基金会负责人及其机构的鼓励,这本书的完成也是不大可能的。我要感谢下面的一些机构和个人,是他们对我的研究计划给予了帮助。对于研究基金会来说,我要特别感谢美国大学妇女协会,加州大学伯克莱分校的东亚研究所,伯克莱分校的米尔斯国际关系交流学者基金会,加州大学圣塔芭芭拉分校,圣塔芭芭拉分校教师生涯发展奖金,圣塔芭芭拉分校的跨学科人文中心以及国家科学基金总统青年研究者奖。对于促成我的文献研究,并完成本书的研究机构来说,我要感谢的是密西根大学中国研究中心和哈佛大学费正清中国研究中心提供给我的博士后研究机会。还要感谢芝加哥大学心理社会研究中心邀请我所作的演讲。

我还要感谢中国的机构对于我的多次去中国的接纳,他们是北京大学、中国社会科学院、温州市政府。毋庸赘言,本书所表达的观点由我自己负责,并不反映这些机构的意见。

本书中所使用的中文名字除了著名的人物之外都是虚构的,或者除非是这个人本人允许才会用真名。

除特别标明之外,全部的中文的翻译都是我自己完成的。我对于中文版的已经有的英文翻译所作的略微的修改都标出了星号。

人民币与美元的兑换比率的浮动,在 80 年代官方的比率是 4 元人民币兑换 1 美元,到 1990 年是 5.7 元兑换 1 元,1993 年的黑市交易是 8 元兑换 1 元。最后,我还要感谢两本杂志允许我使用最初曾经发表在这两本杂志上面的文章,它们是《社会与历史的比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*)(Yang,1989a;此次使用得到剑桥大学出版社的慨允)以及法文的杂志《年鉴》(*Annales*)(Yang,1991)。

杨美惠

中文版前言

由于翻译成另一种文字而同时拥有更多不同的读者,一本书的翻译出版是很令其作者兴奋的。本书的英文原版于 1994 年在美国出版,其读者层是英文读者,特别是美国的英文读者。在我期待该书的中文版问世的同时,我内心充满了兴奋和畏惧。对于一个处在西方世界,以别的社会为研究对象的人类学家,越来越明显的趋势是,最令人快慰,同时也最不确定的是,这一人类学家曾经研究过,并请教过的人们对于其著述的接受。一本人类学著作不仅必须忠实地描述当地人活生生的生活经历,而且必须能够准确地捕捉当地人经历中的重点,令人信服地展现其社会和历史意义,并在这一展现中提供以当地人的眼光发掘的真知灼见。

如果一本人类学著作能够打动当地读者的心弦,它将激发持久的和卓有成效的对话,这一对话将产生对于当地人的社会和人类学家新的洞见和犀利的剖析。

这本书的内容是中国大陆的关系学实践,它是我在 1980 年代和 1990 年代中总共长达两年的对于中国都市的田野调查的结果。与许多中国国内已经出版的关于关系学的书籍不同,本书并非一本教人如何成

功地从事商业交往，或者如何有效地与当官掌权的人打交道的指南。本书从一个局外人的眼光来描述当代中国文化的一个重要特征的运作，并把关系学的伦理和逻辑系统放在当代中国更广的历史和社会经济的背景和联系之中来观察。更具体地说，本书分析了在中国进入现代性的漫长而痛苦的过程中的一个非常紧张且挫折重重的具体时刻里，关系学的历史性复苏。在这一过程中，现代国家权力僭越了所有先前的机构制度的界限和文化的限制，而主宰和统帅了整个社会秩序。本书展现传统文化的构成因素是如何在中国的现代化里起着重要的作用，以及与通常的视之为“封建残余”的看法不同，本书展现关系学是如何在与当代权力模式打交道时成为中国文化的力量和韧性的源泉。

尽管本书深受当代西方社会批评理论[诸如米歇尔·福柯(Michel Foucault)、皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)、基由斯·德乐兹和费力克斯·嘎塔里(Gilles Deleuze and Felix Guattari)等的著作，以及像马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)、西格蒙特·弗洛依德(Sigmund Freud)和卡尔·马克思(Karl Marx)等早期思想家的著作]的启迪，但本书特别地探求这些理论的具体性、这些理论所出现的不同的历史范围和联系，以及它们对这些具体性和不同性的解释，并探求中国现代化的现时刻中的历史性。比如，第六章讨论了中国古代国家传统是如何深深地存在于现代国家之中的。为了使本书所讨论的关系学和国家权力的关系这一焦点包含更多新的见解，我为此中译本写了一个后记，以讨论今日中国的关系学和新的商业社会的联系以及在经济全球化背影下的中国。

我希望借此机会感谢赵旭东先生，是他首先建议并着手将此书译成中文。同时，也感谢高波和李江颐对翻译此书作出的贡献。另外特别感谢王铭铭教授对本书的出版所作出的努力。

1999年9月

于美国圣塔芭芭拉

目　录

导　论　在中国的田野工作、政治与现代化

关系学的“发现”

1982 年，在北京 2 月的一个寒冷的夜晚，我骑车与朋友杜若奔去看望他“文化大革命”(1966—1976)期间在工厂认识的一个工人。若奔那年三十多岁，是个研究生。他和一位老同学定期到北京大学找我练习英语，过了几个月，我们熟悉以后，他几次向我说起一种叫“关系学”的社会现象，说这是中国人生活中的一个方面，值得探究。晚上若奔要给我介绍他的工人朋友丁健，他不仅关系学做得窍门精通，而且放言无忌。

从 1981 年 9 月起，我是在北京大学留学的美国交换学生。访问丁健前的几个月，我对关系学的人类学兴趣被激发了起来。“关系”这个词字面上的意思是客体、权力和个人之间的“一种关系”。它用在人与人之间的关系上，不仅可用于夫妻、亲属和朋友的关系，也有“社会联系”的意思，这种双向关系建立在潜在的(而非明显的)互利的基础之上。一旦两人之间建立了关系，一个人就会抱着将来某个时候回报所接受的好意的想法，来要求另外那个人帮忙。我生在台湾，双亲都是从大陆过去的，对各种中国人圈子里的送礼、维持人际关系的文化重要性已有认识。在那

个晚上,我发现这套关系学的实践在中国大陆不仅更加深思熟虑、愈演愈烈,并且带上了政治和经济的有意思的曲折的涵义。

我们骑车穿过许多窄小的胡同,两边高墙内是居民的院落,我问若奔,他的朋友第一次和一个美国来的人交谈,会不会觉得不自在。在1982年,中国刚对外开放,对一般中国人来说,文化氛围还依然是对“外国人”或“海外华人”的接触保持警惕,以免被指控为背叛国家。

在敲朋友的门之前,他安慰我说:“他会滔滔不绝地和你谈中国社会的。别告诉他你是外国人,否则他会很紧张,甚至像他那样的人也不会跟你说什么的。这些事我来处理,我会向他解释的。”

他的朋友开了门,招呼我们坐下。看起来他也就三十五岁左右,豪爽、健谈,圆圆的脸很滑稽,从容地做出各种手势强调他的论点。我还没张口,若奔就已经介绍我是北京大学的学生,研究社会学这个新领域。因为所有生活都是在与外界隔绝的校园里过的,是“书房里的花”,现在觉得有必要在对社会的研究中发现更多的“底下的情况”。换言之,若奔含蓄地想让丁健对我的家庭背景有一些具体印象:首先,我是一个土生土长的中国人;其次,我出身优越,可能是高干的女儿,人们可能乐意与之交朋友。①

这个始料未及的介绍让我很吃惊,我整个晚上都焦虑不安。至少我看来有点像,我的中国官话也流利得可以让人误认为我是土生土长的中国人。我北京话不地道也可以解释为我生在南方。但我的感觉或举止确实不像是在社会主义社会中长大的,这个社会对我来说,仍是个充满着未知的巨大领域。对我来说,要在“海外华人”这个形迹可疑的身份和同样充满疑问的“美籍华人”身份之间平衡一种精神分裂般的分离已经

① 后来,我离开丁健家以后,我问若奔在“文化大革命”巨大的社会混乱以后,当精英分子们被下放向群众学习,仍存在着有特权的人,还受到社会的庇护,没有被历史事件触及时,他以神秘和无所不知的态度回答说:“中国还有许多事你需要明白,中国的事很复杂。”这句话我在中国听过许多次。

够困难的了。现在我又不得不扮演一个出生和成长在社会主义制度下土生土长的中国人。在这种情形下，我只好身不由己继续欺骗着可怜的丁健，努力按我自认的出身显赫的大陆中国女性的可能的样子表演。这个企图让事情变得更加困难重重，我还真没有遇到过这种场面，只是在中国电影里见过一两次这样的描述。我尽可能地表演，我希望我的羞涩、紧张的态度，以及我对中国社会的无知，都被认为是我缺乏对世界的了解而被忽略掉。若奔神态自若，讨论过许多话题以后，他很机巧地把谈话引上了路。

“我不是很了解，但是人与人的关系这些时候确实变得越来越复杂了，说说关系学是怎么回事？”他站在我的一边催促丁健。

如下是谈话的摘要，这是我根据谈话笔记和回忆对那次直接谈话的重构。重写的记录把实际谈话中的语气和转场的话题都删掉了。在田野工作中，我学会了避免当着人面记笔记，除非这个人我很熟，我怕我的举动让人警觉、谨慎，甚至怀疑。更多的问题是用录音机随机采访的，在采访官员时，这种方法很管用，他们常用字斟句酌的正式官方语言向群众说话。

丁健身体前倾，很耐心地解释：“关系学对人是有好处的。每个人都用他们的关系网，你请一个朋友帮忙，如果他办不了，他会请另外的人。这样底层就能和高层联系上了。你可能知道高干是怎么得到社会上的消息的，并不是靠秘书的报告，而是靠子女和下层的朋友。”

“你的意思是下层和高层靠相互帮忙联系起来？”我问道。在心里又把自己变成人类学者的角色。

“这中间有好多层次，我想，下层有一种需要，通过很多人到了上面，上面帮了这个忙。像我吧，我出身不好（他的家庭出身是坏阶级，诸如旧社会的地主或资本家，结果他在新社会的政治地位就低）。文革期间，我们厂生产纪律松弛，我很少去上班，和小流氓混在一起，倒卖偷来的东西。‘四人帮’倒台后，我学好了，想进夜校学习中国历史，要学五年才能

毕业。在夜校,关系网扩大了,我碰到城里许多不同单位的人,大多数是社会的中层。我文革时期与底层的人有联系,在夜校又与中层的人有了联系,我的关系网范围够大的吧。"

接着,他兴致勃勃、充满自豪地反复说起最近他如何用关系所做的漂亮事。一天,他认识的一个医生请他搞四副昂贵稀有的中草药,与这位医生有关系的医院和药房里都没有这种药。一副二级中药要花 49 块钱,一级的要 80 块钱。[1] 他知道自己与这位元医生的关系是要好好培养的,于是很爽快地把这事揽了过来。因而,他"马上发动自己的关系网"。整个上午,他骑车跑遍全城,找各种熟人和关系。

觉得许多关系都用不上之后,他偶然走访了北京东城区的一所医院的一位助理医生,这位朋友直接帮不上忙,因为这类药的配药规定极其严格,需要专家级医生的处方。但是这个朋友可以介绍他熟悉的另外一个人,这个人与专家级医生关系不错,可能说动医生开这个处方。于是丁健拿了助理医生的条子去找他朋友的朋友。丁健告诉这个人他想要的东西以后,这个人眼睛盯着他说:"你知道你要的是什么东西吗?这东西是给吃高级饭、拉高级屎的人吃的。"但是,他还是同意带丁健找医生。他在北京西北海淀区的一家医院工作,他们说服了医生,当场在处方上签字盖章,可以买到一副二级药,丁健拿到处方,一路快骑,找到东城区医院的朋友,取得了这副药。

这件事只花了丁健一个整天的时间,他认为在他的经历中创造了一个记录。他讲述历经艰苦找到这副药时,请他帮忙的那个医生非常高兴,深表感谢。丁健猜想这药毫无疑问不是医生自己要用,而是给医生的一位重要病人用的。这位医生自己也深谙关系学。

这个运用关系的特例有许多层次,在请人帮忙的医生与实际开处方的医生之间有三层关系,他们都提供自己的个人关系找药——丁健、丁

---

① 关于换算比率,参见致谢部分。

健在东城医院的朋友、认识专家的朋友。还有一种可能，要丁健找药的医生本人也是关系中的一个层次。我问丁健，这个关系的链条能扩展到多大。他回答说，从理论上关系网可以无限扩大。一个人从底层以这种方式开始搞关系，发现他间接的依赖上层的关系。他承认这件事是个例外，不能当作通则。如果这个链条上出现太多你来我往的情况，就很难保证所要求的东西了。这个过程将变得十分漫长和曲折，人家最终会放弃希望。

"你办完这事以后呢?"我追根究底。

"医生欠我个人情，我先放在那儿，四五年以后，我要一个东西的时候，我会再提起它。也就是想休长假，到全国去游游山、玩玩水，这需要几个月不上班，我可能让他给开一张病假条，休个长期病假。"

直到若奔的朋友这夜给我的生动描述，我才决定尽力去理解关系学的活力。对于此领域的探索可提供重要的切入点，得以理解当代中国社会中的动力及张力的某些脉络。这套关系学的策略正好在"传统"和"社会主义"的交叉点上，引人近前检视。关系学是一个窗口，可能为我展示一个更大、更复杂的文化、社会和政治模式的侧面。

作为一种研究对象的关系学

关系学涉及礼品、赠品和宴请的交换，个人关系和相互依赖的网络的培养，义务和负债的产生。这些活动和表述之所以有生命力，是因为它涉及到一些最基本的概念，像个人关系所牵涉的权力，及其在满足日常生活的需要和愿望所占的重要性。

人们可以发现，这样一个概念是为每一个地方的中国人所共有的一种潜在的文化假设，像在 1949 年无产阶级革命胜利前后的大陆、像在台湾以及像在东南亚的华侨聚居的地方。然而，与此同时，在 1980—1990 年代的社会主义中国，这个假设本身与实施交织起一个众声喧哗的自觉

过程,它既有公众的形态,也有官方的形态。把个人礼品交换当作是新事物,而成为最近几年逐渐茁壮的社会现象。

对我来说有意思的是,我与各行各业的中国人打交道时,关系学的话题出现频率极高,通常不需要我提示,关系学是个随处可见的主题。它出现在经济交易中,出现在政治和社会关系中,出现在文学作品、报纸、学术刊物、戏剧和电影中,出现在民间和官方的话语中。与其他社会实践相比,围绕关系学的辞汇、笑话、谚语和礼仪里,似乎有更具文化的阐述。

研究这些话语有两种途径,一种是把它当成是对社会事实的描述,这是一种在社会主义中国描述人际关系的性质和行为的透明的媒介。另一种不仅把这种话语当作是一种表征,还当成存在于自身之中并属于自身的社会事实(Rabinow, 1986)。它的历史、形成条件、明确的轮廓所提供的信息,不仅是在反映其参照性和关系实践,而且还反映产生出话语并赋予其重要意义的更大的社会力量。

我当初是从第一种方法入手的,假定关系话语与关系实践所覆盖的内容完全一样,但是田野资料的复杂性使我意识到第二种途径也重要。从事于同样的关系学行动,不同的人有不同描述、解释和评价,或者同一个人在不同的时间也不一样。我想到的问题是,是什么驱使一群人在一个特定的时间认识和评价关系学,或如何达成一个粗略的共识关于关系学是何时复活的。正是这个问题——由于认清关系学不仅是社会实行,而且也是成话语而产生出的问题——应许将关系学的研究扩展成产生和认识关系学的这种社会形成的研究。这是本书两方面的任务,即尽可能多地用本地的辞汇描述和解说关系学的逻辑和机制,并且探究导致它出现(或再出现)的社会和历史条件。

在非中国人的环境中确实也能发现相同的做法,像美国穷困的城市黑人社区(Stack,1974)、智利的城市中产阶层(Lomnitz,1971)、尼日利亚(Eames,1992)。特别有趣的是,在东欧和前苏联这些先前的社会主义

国家的社会里，礼品和好处的交换是突出特征（Kenedi，1981；Wedel，1986；Sampson，1983，1985；Berliner，1957）。个人的礼品关系在中国的帝制时期、民国时期也是很显著的特征，在当今台湾地区也仍然大行其道（Yang，1957；Fei，1983；Fried，1953；Jacobs，1979；King，1991）。尽管有这些相似性，我所研究的这一现象仍然有些重要特征是专属于1949年后中国的历史情况。

在东欧和前苏联发现的类似做法，说明不应把这一现象简化为传统中国对变迁的抵抗，而应当带着一种理解其与社会主义国家政治经济学和文化的关系的眼光来对它进行探究。在本书中，我试图解析社会主义中国的特殊的文化、历史、政治和经济的力量，这些推动和扩大了关系实践，并在中国人的文化天地中，布下了一种参与者众声喧哗的话语。本书提供的信息和讨论主要是针对中国城市，而不是农村。

尽管“关系”这个词在台湾的日常语汇中也存在（Jacobs，1979，1980），但与它同源的辞汇“关系学”，在大陆之外却很少听到。“关系学”之所以值得考察，是因为，民间的虚饰赋予其语义学的意义，这是一种展示其讽刺性意义的虚饰。“学”是名词尾码，附在某个词后，意思是“对它的研究”，例如像“动物学”、“生物学”、“人类学”。因此，关系学可被翻译成对“关系的研究”。关系学讽刺的意思，在于把培养人际关系的艺术提高到一门完整的学问，与其他学术专业一样有效和必备。正如俗话所说：

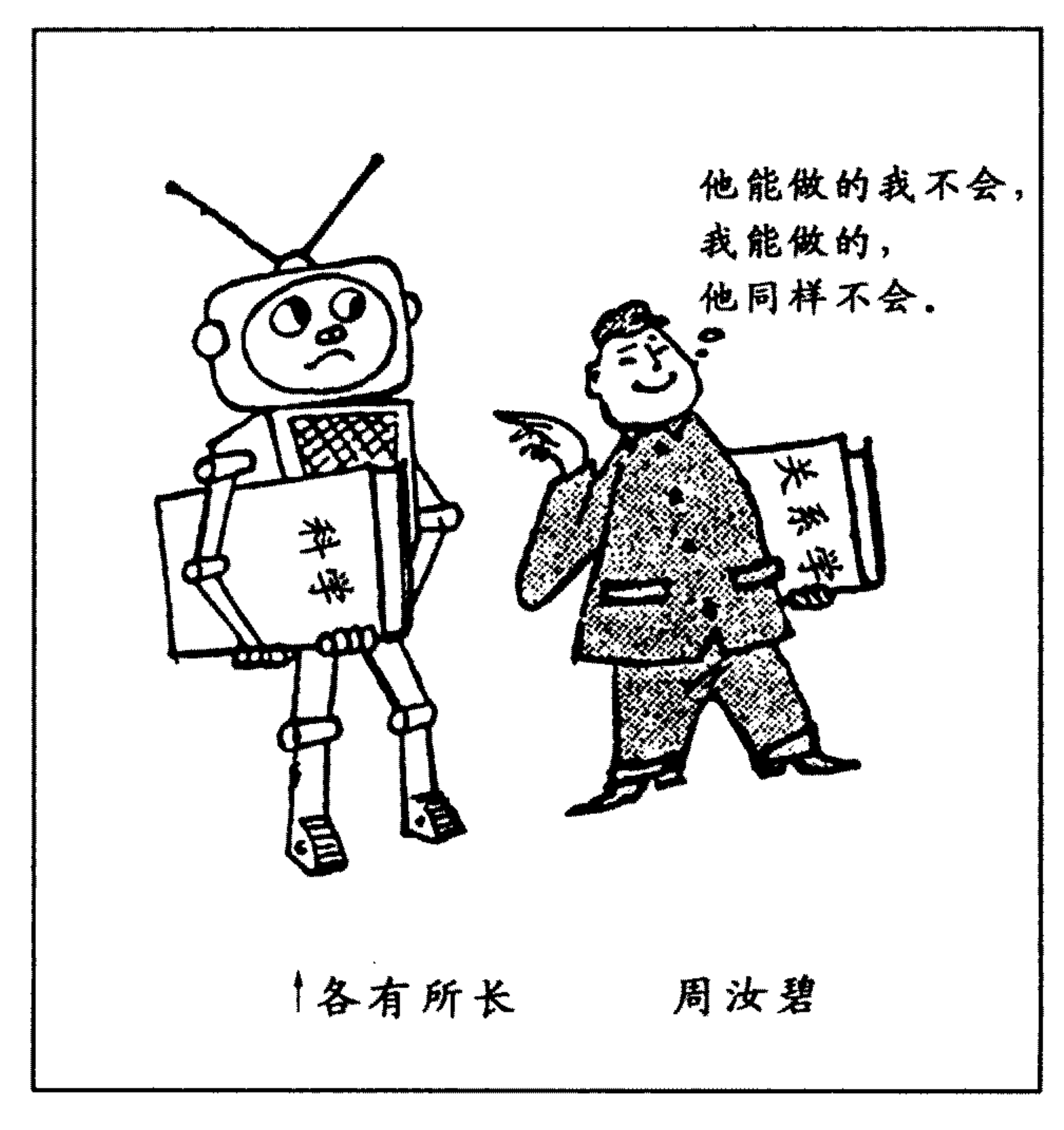
学好数理化，不如有个好爸爸。

这个顺口溜不无讽刺地暗示，关系学比其他受人艳羡的分支学科处于优越的地位，是因为关系学能让人得到的东西远比正经八百的学问得到的多。明白了这种讽刺意味之后，关系学翻成英语最好是“人际关系的艺术”，只有用艺术这个词才能表达出它的手腕、精妙，及狡黠的涵义。

“关系学”强调相互约束的权力和人际关系的感情和伦理特性。“礼品经济”突现礼品、好处、宴请交换这样的成分。礼品经济是个有用的术

语,因为关系学运作的逻辑与礼品互惠的许多属性有共同之处,马塞尔·毛斯和其他人类学家在各种各样社会的非市场交换的体制内都发现过这个特点(Mauss,1967;Sahlins,1972;Malinowski,1961)。这就是在关系学中能发现"有义务给予、有义务接受、有义务回报"这样的成分,一种非营利的、工具性的慷慨的混合,同时也是自愿和强迫的互惠的混合,"礼品经济"这个术语也说明不论什么可从关系学中得到的物质利益,都只有遵循这种关系的仪式化形式的规定才能得到。

除了那个值得记忆的晚上丁健对关系学的生动描述,我自己在北京失败的经历,也促使我把关系学归结为中国社会中值得探讨的主题。作为加利福尼亚大学伯克莱分校的研究生,我本来打算做一年完整的工厂生活的民族志的田野调查。这个工厂符合我对传统人类学田野的概念,田野就是有范围、有边界的空间。在这里,田野工作可在一个可确认的社区进行,对互相之间有长久关系的人进行访谈和交流。回顾起来,我在这个工厂从事的田野工作的两个令人不满意的方面表明了,在中国政治化的都市独特的田野情境中进行关系学研究的重要性和必要性。



各有所长　　周汝碧

首先,获准在工厂进行研究的漫长而痛苦的过程是有价值且又折磨人的教训,即它本身就表明在中国城市官僚化和这种权力关系的体制怎样和为什么能保存和产生关系的艺术。我从采访笔记中摘录的下列片段,表明我怎样试图通过官僚权威的不同层次和部门来获得许可的,它们勾勒出关系学在其中运作的庞大的中国社会结构的背景,即官僚权力的复杂体系。

有人会反对,说我的田野是特殊的个案,涉及到一个外国人想打探中国情况遇到的特殊困难,并不代表本社会的人一定要经历的官僚程式。这个争辩想说的是,我个人遇到的官员不通融,是因为官员害怕为我的行为负责。确实,我的情况比绝大多数人在政治上都更敏感,但是我与许多不同的国家官僚机构打交道的经历,跟无数本地人和官僚迷宫打交道的故事有许多相同之处,比如第二章中一个工人想得到官方许可换住房的经历就是如此。我了解到与官方打交道有许多方法,它需要利用关系学艺术中的技巧。这些我从田野日记中摘录的片段,说明了在官僚权威和关系权力之间微妙而复杂的关系。

1982 年 3 月 26 日

[在这个地方,我已经申请了(口头的和书面的)三个月,让学校安排我参观并研究一个工厂的组织,观察工人的日常生活]。

每次我询问校方,他们总说要研究研究,可什么结果也没有。在我的一次课上,我认识了苏大姐,她是第一电扇厂的会计。她说她准备带我到她们厂做研究。我还认识了一位年长的大学生名叫方丽萍,她说她能利用关系让我得到进厂的许可。

今天,丽萍告诉我,她已经安排我会见轻工业联合会的一位官员,讨论我研究的点定在哪里。她在冶金部工作的妈妈联系了中华工商联合会的一位朋友,请他帮助我。这个朋友指定轻工业联合会(工商联的下属机构)的某人下午接待我。

[目前已经有了两个官方的系统:(1) 工商联的系统,全国层次

的，专业分支层次的(轻工业联合会)；(2) 冶金部的系统]。

我们走之前，丽萍让我准备两件东西：一封我单位(大学)的介绍信，一份我要考察这个工厂的提纲。她建议我删掉有关和工厂工人一起生活的部分(我们以后再提出)，删掉工资和奖金系统的那部分，因为这是当时的敏感话题。还删掉了工厂里党的活动的部分，因为党毕竟是个有机密性的组织。

她说在中国，正式的或公家的关系，像我从单位开的介绍信，并不能让我办成所有的事。同时，仅靠私人关系，像她妈妈的个人介绍，也不能办成所有的事。我们需要双管齐下。丽萍也带了她妈妈给我们要见的轻工业联合会官员的信。

在轻工业联合会的办公室里，两位官员接待了我们，他们很诚恳，仍有些拘谨。他们很审慎地读了我们的介绍信和提纲，口中念念有词。丽萍最后提到她妈妈的名字时，他们的态度才明朗一点，放松了下来。丽萍以她平易和热诚的性格开始了这场谈话。她说我是一个对中国感兴趣的华裔，在美国的学校学的中文，热切地向往中国，即将完成自己的硕士学位，我在中国的单位已决定帮我到一个工厂调查，但他们与工厂缺乏直接的联系，我是怀着友好的愿望研究工厂的等等。我甚至认识第一电扇厂的一位主管说他们工厂愿接待我。

联合会的一位官员打电话给市联合会，问他们是否可为我安排有关事宜。“这事是从上面派下来的，所以不好不办。”他解释道，说的是他从冶金部丽萍妈妈那里和工商联那里得到的指示，这两个单位级别都比它们高。自始至终，丽萍一直用平和的语气说我们如何不想给他们添太多麻烦，我们将一切费用自理，如何能适应各种生活条件，等等。最后，其中一位说，增进两国的友谊是他们的责任。他告诫我，中国工业的状况很落后，虽然没有剥削，但中国的生活水平却不高。最后，他的语调乐观起来，“到工厂去没有问题”。我们

在良好的气氛中告辞。

1982年4月1日

丽萍和我都给联合会的官员打了电话，问事情办到哪一步了。他告诉我们，市联合会已两次派人到电扇总厂（就是我想研究的工厂的上级），两次工厂负责的同志都不在。丽萍请他加紧联系。

1982年4月7日

丽萍又打了电话。轻工业联合会的官员回答说，按照市联合会的指示，总厂党委开会讨论了我的研究计划，结论是第一电扇厂不是个适宜的研究点，但可以为我安排另外一家电扇厂。除此以外，他们需要接到直接的上级主管部门北京市轻工业局的批准。

（现在，第三个官方系统——市政府行政管理层进入申请过程。我想去的第一电扇厂处于这一系列逐级往上的行政级层的最底层，它上面还有个总厂管着它，总厂向城市区级轻工业局汇报，轻工业局又在市的监管之下）。

丽萍对形势的估计出人意料地乐观。她的理由是现在国家和市里的工商联已同意了这个计划。她坚信如果我们仅依靠大学的安排访问工厂，事情就办不成了，因为他们还需要过他们的上级单位教育部和北京市教育局，一切都在正式的、“公家”的路子上。我们之所以能走得这么远，就是因为公私两方面都兼顾到了。只是总厂坚持要先得到市轻工业局的批准才能往下进行，让事情变复杂了。因为我们在轻工业局又没有任何个人关系。她原来希望总厂能自己作出决定。

1982年4月15日

丽萍和我又到轻工业联合会要求我们的事能办得快点，他们仍

没有收到市轻工业局对这个计划的核准。

1982年5月5日

我刚从四川旅行考察回来。消息仍然不太乐观。总厂总算勉强同意我到第一电扇厂调查,但他们也仍未得到上级单位——北京市轻工业局的任何通知。现在我要做的是,让我所在的大学主管与这个局直接正式联系,以保证我的计划获得通过。我的心沉了下来,因为我以前做的努力,已将学校置于脑后,也就是说,我直接面对工厂、工商联、市政府的同意,认为只要他们核准我的计划,学校就不得不同意。而现在,我仍必须先通过这一关,他们已经表示过不愿意了。

我带苏大姐来到一位大学主管家里,彭先生同意关照这件事,但他告诫我说,他必须给北京市教育局和教育部打个报告,这两个都是大学的主管单位。我最怕的事情终于发生了。这是个非常难跨过去的官方机构(现在第四个官方机构——国家教委和市政府系统牵涉进来了)。

1982年5月17日

彭先生告诉我他已和北京市工业局联系,他们说电扇厂"不对外开放",如果我持有台湾护照,就可免于这一限制。日本商人曾获准进厂参观,但他们没做研究,厂里建议我的大学现在要通过上级单位市教育局来办这件事。

1982年5月20日

我已经忍耐到了极限。没有人能忍受这种折磨。我认定是彭让轻工业局不同意这件事的。他根本就不想让我去。我决定做最后一搏,唤起彭先生对一个中国同胞的感情,让他帮助我。我问

他，50年代苏联人在的时候，做研究时是不是也遇到这样的困难。彭先生只是笑笑说："他们非常理解我们，我们也理解他们——他们根本不会想到要在这里做田野调查，我们在他们国家也不会这么要求。"

1982年6月20日

彭先生就我的调查计划给教育部写了一封信，他甚至给我的计划做了自己的解释，起了这样个名字："资本主义企业物质奖励制度和社会主义道德奖励制度的比较研究，目的是要发现社会主义方式的优越性"。我的第一反应是不舒服：这完全曲解了我整个的学术努力，使之为狭隘的政治目的服务。转念一想，也许是我过于天真。彭先生懂得如何在体制内运作，说出独特的语言。他的方法会比我直截了当的方法取得更好的效果。

自从彭先生离开城里，他就把这件事转给另一位姓郭的学校主管。郭对我已经获得联合会、工厂和总厂同意一事毫无印象。

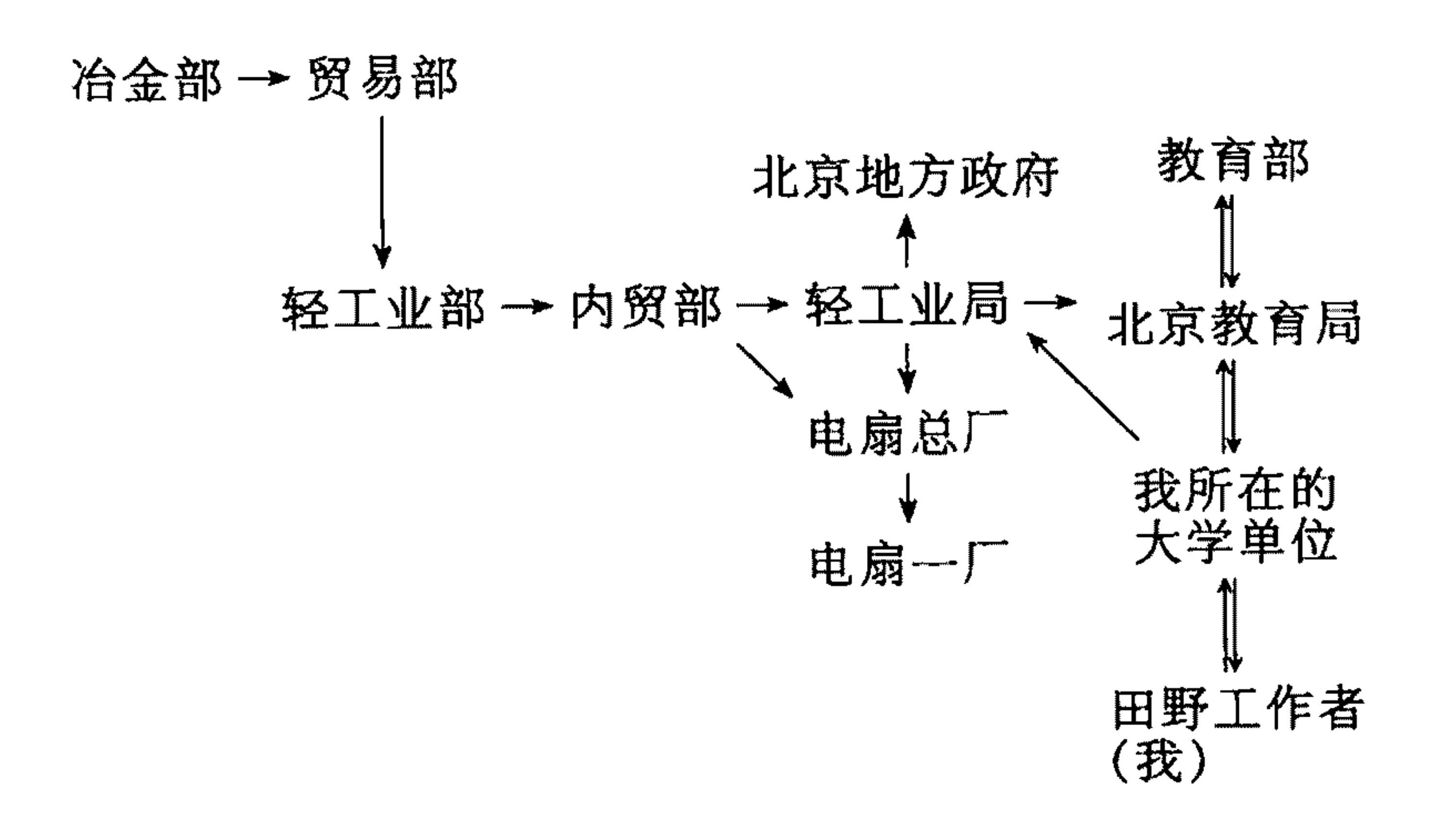
"我告诉你"。他严肃地说。"中国人民对在组织和单位之外建立个人关系是非常反感的。如果你一开始就与我们联系，而不是到处找关系，事情应该会办得更快一些。你应该能意识到我们的社会是一个职责分明、分层负责的有组织的社会。仅仅因为你认识工厂里的一些人，并不意味着你就能去那里，或允许你去任何一个地方。每件事都要通过每级的主管决策部门，征得他们的同意。首先必须征求你自己单位的同意。这不是你的错，因为你还不了解我国的正当程序。"

我按捺不住心头的火气："我从一开始就向你们办公室请求帮助，但你们没有任何行动的迹象。我不愿一条道走到黑，与其遥遥无期，还不如多找其他门路。"

"我们承认在中国还存在一些官僚组织，让你的事拖延了一些

时间。但官僚主义最近将大量减少。”

既然那么多的官方系统都牵涉进来(四个),每个系统里又有那么多的行政级别,获得批准的过程漫长而复杂,并不令人吃惊。在每个级别、在每个官方系统都立着一位或多位主管,经他个人同意后,其他低一级的或其他系统的领导才愿意考虑我的情况。



在作为田野工作者的(我)和电扇一厂之间的科层制的等级。箭头所指的方向是指我获得允许研究这一工厂进入的路径

最后在1982年秋季,我被允许到一家工厂访问整整一个月。但不是苏大姐工作的那家工厂。几年以后,通过北京市政府的一位前主管(他访问伯克利的时候,我给他做过短期翻译)的妥善帮助,1984—1985年,又为我安排了在北京市的一家印刷厂研究了三个月(Yang,1989b)。因为有愿意帮忙的一位有地位的主管的私人关系,这个过程比我申请到第一个工厂花的时间少了一半。这样,为进一个工厂获得官方许可的复杂过程,给了我与官方系统打交道的第一手经历。这次经历以及其他与多层次的官方权力的遭遇,官员和职员对恳请者习惯性的冷漠和敌意,提醒我应当把注意力集中到围绕官方系统的不妥协所造成的社会紧张上来。使我醒悟到关系学首先能够被设想为是一种捷径,或者是与官方权力打交道的一种应对策略。

在一种恐惧文化下的田野工作

我对关系艺术的人类学研究跨越了 80 年代和 90 年代初期，也就是中国改革开放时期，我对关系学的田野研究主要是我在北京居住两年时做的。那些年我在中国其他地方旅行时也收集了材料，还有在 1990 年、1991 年、1992 年和 1993 年我重访时的材料。在起初两次访问中，我的角色是北京大学的研究生和教师，同时也是一位在首都做调查的民族志工作者。在 1990 年，我的角色上升为美国学者，访问了山东省的德州和河北省的一个县。在 1991 年、1992 年、1993 年我以海外华人和海外学者的身份，与其他人一道访问了上海和上海郊区、杭州、绍兴、温州和西安。回到美国后，在 80 年代末和 90 年代初，我也对在阿拉巴马州和洛杉矶地区蒙特利公园的中国移民做了广泛的访问，也访问了我驻足过的美国大学里的中国学生和学者：像在伯克莱、科罗拉多、康乃尔、圣巴巴拉、密西根和哈佛等大学。

现代城市条件下的田野工作，比起古典人类学的调查原始人或农民社会的环境要舒适得多。可是城市中国却表现出困难和它特有的挑战，像上述与官僚部门和领导权威不可避免的冲突等。我在田野工作中还遇到另一种困难，这一困难是因恐惧的文化而展露出来的，甚至在我访问丁健这个机敏的关系实践老手时，这个问题也会浮现出来。

在 1982 年 2 月那个夜晚，丁健讲完他拉关系的故事后，我们谈话的主题开始围绕中国的婚姻和离婚。通过他在夜校的熟人，丁取得了一些最近北京市离婚率的资料，这是一份标有“内部”的出版物，带有这类印记的文献和出版物只限于相关领域的专家才可浏览，它们并不用于一般传播，更不用说对外国人和海外华人了。这些分级资料与机密资料相比就相形见绌了，机密文件保存着党和国家的机密文献，只限于上层官员阅读。内部读物并不是很严格，后来我从许多人给我的这类读物的情况

里看出了这一点。就其内容而言，通常并不比官方媒体展露更多的内容，而且也是用同样的官方语言来表达的。由于他不知道我从海外来，又想表示他的好意，丁健坚持让我把资料带回去看。

我极度惊恐地接了过来，想看这种非正常管道的消息的愿望与怕这东西会给我们带来麻烦的顾虑，一起在心里颠来倒去。忽然一种莫名其妙、妄想的猜忌飘掠心头，丁健已猜出我从国外来，想向当局告发我接受了这些分级的文件。混合着这种恐惧的是我的罪恶感：装作本地人和人自由交谈欺骗别人是否道德？如果他们抓住带着这些文件的我，又顺藤摸瓜逮住丁健会怎么样？这样我不就是让一个清白的人陷入罗网了？丁健到另一房间取瓜子的时候，我抓住机会告诉若奔，我们最好说出我的真实身份。若奔认为没必要做这种愚蠢之举，耸耸肩似乎听从了我。当我不经意地说出我从哪里来，把资料递给他时，他面容冷漠、不失礼貌。过了一段时间，若奔和我狼狈而逃。

出来以后，若奔对我大发雷霆，直接了当地告诉我，我危害了他和丁的安全，让我想一想他还怎样有脸再见丁健。并不是丁健说的那些关系学，而是他和我们讨论的其他主题(并没有录音)，与政治直接相关的话题，使事情变得很微妙。我若泄漏出他所说的话，确实会使丁健感到恐惧，在今后的交往中也会对若奔产生怀疑。更不用说丁会对别人广为传播若奔与海外人士有关系的可能性。这些具体的后果，我在头脑发热的一刹那都没想过，只顾着想田野调查的伦理这些抽象的问题。这些问题是建立在西方历史的情境之上的。最后若奔自己安慰说，他坚信丁健不是那种会到处乱说的人，特别是丁健自己也说了政治禁区里的事；再说，他们单位的主管也不大会相信丁健。

这个小插曲没惹来任何麻烦，但这件事和其他几件事显出我在这种微妙政治环境中的笨拙，我很快在我的田野调查中被灌输了一种警惕的习惯，不要给我认识的人惹来官方的麻烦，也不要让他们给其他人带来麻烦。在我与人交谈的研究笔记中，我从不用中文写他们的名字，只用

罗马字母写下他们的姓，以防这些笔记落入存心不良的人手里。我得小心谨慎和我的熟人与朋友圈子保持“低密度”(Boissevain,1974:37)的单线联系，这个联系网里的多数人只通过我一个人相互联系。为达到此目的，我采用了一个策略不向我在北京资讯来源者透露我都见到过或访问过其他哪些中国人。着眼于单线联系还有另一个合理的解释，我听到过不同版本的一句俗话：

两人说真话，三人说笑话，四人说胡话，五人说假话。

别人对我解释说，你和一个人说话时，他会放心说出自己的真实想法，就是泄漏出去，他也知道是谁泄漏的。确实，我经常发现许多人在场的时候，你很难收集到好的资料。在别人在场的时候，人本能地自卫，说话心里多了个把门的。

尽管几乎每次我都告诉我的访谈对象或与我在一起的人，我是从美国来的，我还是很小心的为他们着想，不在他们的邻居、熟人和同事中传播他们说的事情。我总是让他们自己决定是否将这些资讯公开。因为80年代初中国大陆与台湾的关系还处于不确定的起步阶段，开始我对向哪些人表明我在台湾出生的背景也很谨慎，但在80年代中后期，就不再把它当回事了。①

在中国城市地区的社会结构中，人们被指派到“工作单位”里工作，像工厂、学校、机关、商店、医院(Whyte & Parish, 1984: 25—26; Henderson & Cohen, 1984; Walder, 1986; Yang, 1989b)。工作单位并不只是工作的地方，而是一整套的机构，在不同程度上它们提供相当广泛的福利(住房和一些消费品)，也作为国家秩序的基础细胞。即每个单位几乎都有党、青年团和工会组织，它们既协助也管理其成员的结婚、离婚、生育和社会流动的事情。工作单位也通过主管的指导、同事的监督(或“帮助”)，以及对每个成员档案的编制，来检查思想和监督行为。这

① 1988年，台湾当局正式允许台湾居民访问大陆。

些个人档案记录着每个人的活动、错误、主管和同事对个人的评估。

在北京的外国人口也不能豁免于这套体制。我的工作单位是北京大学，这意味着外国留学生办公室要负起我行为端正的责任。我住在专为留学生设置的宿舍，并要服从于这样的监督，这种监督是真实的也是想象出来的，总之是存在的。一个人类学家，特别害怕让人把他和所要参与观察的那群人分开生活。举个例子，中国人到我宿舍访问我，必须在楼下看门人那里填写姓名和工作单位。他与外国人接触的这个记录要存档。经常有这样一种可能性，多年以后，这个东西可能又被抽出来，以不可预见的方式用来证明他们有罪。因此，这一整个时期的田野调查，我始终想办法要克服这个主要的障碍，这个以文化及政治逻辑将外国人与中国人隔开的障碍。

我不仅需要甩掉生理和心理负担，去与北大的中国学生接触，而且还必需甩掉大学自身的负担。我不愿把我局限在学生和知识分子的环境中。田野工作要求我扩大学校以外的社会关系网，接触城市里各行各业的人。通过学校的朋友和熟人把我介绍给他们的朋友、邻居和亲戚。我逐渐了解了关系学，从工人、小干部、商店职员、机关工作人员、代理商，甚至属于新一类的个体户和企业家那里，我了解到关系学深广的社会和历史内涵。我尽量想办法到他们家和宿舍访问，也在公园、博物馆、餐厅安排会面。被邀请到家里彻夜畅谈我很乐意接受，不仅因为可以敞开来谈，也因为在这个大城市里的交通问题。我在南方的亲戚家里住了一个月，第一次见到了我年迈的祖母，但我并不想给他们的生活带来政治上的麻烦，我决定不在这里做田野调查。

到别人家去，不让邻居怀疑和吃惊，最好是骑车、走路或坐公共汽车。这样我能充分发挥我中国血统的优势，混在其他过路人中。虽然在来北京最初的半年里，我穿的中国服装无法掩饰我的外国姿势和步态，但一年以后我就不再引起别人注意了。说真的，1983 年 3 月的一个早晨，我终于确证我的身体语言彻底扔掉了“外国口音”。注意到穿西式牛

仔裤(即使是褪色的)突然变得时髦起来,我也鼓足勇气,第一次在中国穿上它。一伙小流氓跟在我后面起哄嘲笑:"嗨,嗨,业余华侨!"说我假神气冒充从海外来的。我忍不住得意洋洋地回敬他们说:"你们知道吗?我是真的华侨!"对着那样的话,他们照样继续作弄起哄,根本不信。这种让人当成本地人的本领,即使只是像本地人一样装华侨的本领,让我能到处活动,没受到任何人或最灵敏的居民委员会的注意。居委会是像国家监察膀臂那样的组织①,在每个城市的居民区都能发现它,既然负责的都是一帮老年妇女,她们有时也被冠以"小脚克格勃"的绰号。有时乘计程车更便利,但我总让司机隔几个街区停车,或者停在远离我目的地的胡同里,其余的路我走过去。

在 80 年代的前五年,这种恐惧的文化仍是一股强大的势力,限制人们每天生活中的一言一行。确实,它比文革时期占统治地位的恐怖文化要温和多了。② 但对我这个从另一个世界来的人,却是文化冲击的主要来源。米切尔·陶西格曾正确地指出:中央集权的国家权力的大部分是来源于它的脆弱的本质。来源于知识圣殿中心,及内部以外的幻想(Taussig,1992:113,130)。虽然国家是作为表述社会整体的理念和图腾,但是它却是通过一种恐惧的文化达成的,恐惧把国家当作一个神圣的实体,当作极其团结和有自身意志的实体。因此,恐惧文化的出现可用来衡量国家权力的大小,也可用来衡量渴望国家形象完整的强弱,完整形象是又令人安心,同时又令人害怕的。在某种程度上我变成了惧怕的文化的一个积极参与者,因此我也对国家权力有所贡献。

北京当时的政治气氛可能比较像波兰 70 年代的气氛,尽管直接的个人安全威胁不存在了,但它并不标志着小心警惕和自我保护的习惯发

① 街道居委会也负责卫生、调解纠纷、防盗和防火。

② 关于"文化大革命",英文文献卷帙浩繁,与现代中国这段历史的重要性和复杂性相称。"文化大革命"的研究毫无疑问将是几代人研究的主要领域。迄今为止,下列著作提供了那一时期很好的介绍:Thurston, 1988; Liang, 1983; Gao, 1987; White, 1976; Rosen, 1982, 以及 Chan, Madsen 和 Unger, 1984。

生了明显的转变(Nowak,1988)。北京的气氛在80年代后期很明显地变得宽松,直到1989年6月4日的创痛,才回复到80年代初的气候。而到了90年代初,气氛才又开始放松了。

作为国家的政治中心,即国家秩序的象征性的和意识形态权力轴心,北京弥漫着一种恐惧与危险交织的特别沉重的气氛。一方面,庞大的中央政府机构在北京,另一方面,它也是学生和知识分子高度集中的国家的教育和文化中心。由于原先一直闭锁在激烈的阶级斗争环境中,国家和知识分子都对政治抱有强烈的兴趣,甚至连工人和店员都比中国其他地方的人更关心政治。当时北京的政治气候是如此浓厚和压抑,我甚至觉得我可以用刀子将这种空气切成块。我每次离开北京到别的地方,经常能感到我内在的生理变化,当火车载着我缓缓离开北京站,在京郊的原野上飞驰,我觉得心情也慢慢变得更轻快和自由,像是一块大石头慢慢落下地。同样,我返回北京,火车还没进站,心情就变得抑郁和沉重。

我听到过无数"文化大革命"中悲惨而恐怖的故事。那是一个革命理想主义和纯洁的时期,社会动乱、乌托邦—法西斯的狂热、集体的残酷、个人遭受的迫害。别人跟我说这些故事,常常面带微笑,甚至大笑(好像这些只是琐碎的奇闻逸事)。在把我引向80年代初的恐惧文化这一点上,他们扮演了不小的角色。不久,我体验到了这种恐惧让人精神错乱和头脑麻木的功效,和我接触的人们的谨慎和缄默更加深我的恐惧。日常生活的政治化成了可以触摸的现实。如果我能头脑冷静地衡量当时的情势,我也许可能抵抗得住恐惧的传染。再怎么说,与我的中国朋友和熟人不同的是,我有美国护照。

不管是不是初来乍到者和旁观者,这种惧怕都是具有传染性的。这使我立刻问自己,这种惧怕会不会让我的被访者怀疑我,因为对我说得太多会给自己惹麻烦,引起一些人去告发我。确实,在印刷厂,不久我就知道几个工人向主管汇报了我们所讨论的内容。但那无关紧要,我不是

在搞情报和军事机密，或是人民对主管人的看法。在这个社会，机密的领域很大。有一种模糊的感觉，人们在个人生活中的经历和所知道的东西，不管多么一般和普通，最好是保守秘密。在恐惧的文化中，人经常固执地觉得自己在一些事情上有罪，即使自己一点错事也没做，这恐怕是因为生活被限制得太严了，人们结果变成犯无数的思想和行为上的错，这导致了普遍的做错事的感觉。在恐惧的文化里，微小的违法事件经常被夸大为反对国家的大案。

让我惊慌的是，我到一个朋友家访问，不明智地进到军队的住宅区，这时，我发现自己是一个发抖的犯规者。这个住宅区的大门并没有什么标记标明这里是军事区。结果呢，这位朋友的公公正巧是军队宣传机构的大员，当时正是激烈的政治批评的靶子。尽管我们从没会过面，他是后来才发现一个美籍华人到他家来过，这意味着他触犯了不准外国人到中国的军事禁区的规定。既然已经成了批评的靶子，他立即通过口头和书面的检查承认错误，免得给自己和家庭带来更大的麻烦。他交代了我的详细身份、状况和工作单位。邀请我去的朋友也向有关负责机构递交了详细的报告。

事后再看，我了解到这件事的结果是如此莫名其妙，我对自己有一种奇怪和滑稽的感触。我举出这件轶事，是想表述在恐惧的文化风气里，我接受到的强有力影响。以后的几周，我一身冷汗地等着有关机构来讯问我，讯问和惩罚与我说过话的人，把我当作间谍驱逐出境。那样就是我人类学生涯的终结。我不得不采取措施保护我自己和朋友。当他们搜查我房间时，我做了解释，他们什么也没发现。我将我的所有笔记和录音都妥善地放在一家美国人的房子里。但是那些别人给我的，我根本没耐心读完的“内部参考”这样的资料怎么办呢？我当时解决办法的疯狂只有我疯狂的头脑才想得出。

夜幕降临以后，我骑车带上这批有麻烦的材料，骑了约四十分钟，来到了校园西北的农村。田野里有一块干了的灌溉地，我要烧掉这些“犯

罪证据”,两位农民路过时停了下来,用怀疑的语气问我在干什么,在哪个单位工作。我含糊其词地说是从城里来的。一个人很友善地关心起我,他弯下腰低声对我说:“同志,看到后面那座高墙了吗?水塔上探照灯来回照的?我们不知道那里面是什么,但可能是一所监狱,这地方恐怕不适合你做这事。”确实,我来的时候根本没顾上留心周围的环境。这句话说得我脊背发凉,我与高度的勉力压抑住心底的高度狂乱斗争,匆匆烧掉资料,仓皇回到校园。没人来讯问我进军事住宅区的事。因此,我在作为一个“书房里的花朵”的人类学家增长见识的课程中又上了一课。

获得官方批准我进工厂做田野调查的痛苦历程,也使我察觉到关系学除了对付官僚的强硬有用外还有另一个重要性。在这种社会秩序中,通过流动的社交网和关系做田野调查,要比在任何一个固定地点和具体的工厂更容易些,当我最后能到两个工厂(第二电扇厂和印刷厂),我发现在这些地方,经常有人在与我谈话时有距离地保持沉默,或者在述说他们生活和思想的实质性的消息时保持沉默。一个原因是,他们知道厂里其他人看见他们与我谈话,会怀疑他们暴露了太多的东西,甚至会向上级打他们的小报告。另一个原因是,他们担心和我说的话不知什么时候会传到同事的耳朵里,因为他们也看到我每天也和他们一起聊天。尽管我对直接的政治话题都不感兴趣,但是在他们生存的政治环境里,任何谈话都能被其他人解释和误解为有害于政治和经济的安全。既然控制体制的特色是群体为错误行为负责,而且和犯罪的人有关系就是罪。人们对被看到和谁交往便保持警惕。这样我逐渐意识到,在中国,每一天的社会关系都是高度政治化的,像工作单位和邻居这样的可确认的组织和社区,都成为社会和政治控制和监视的基础单位。在依赖于主体各居其位的权力系统中,将民族志工作者固定在一个确定地点的传统田野调查方法,可能不是最现实和最有效的策略。

就田野工作的方法论来说,我慢慢意识到,研究关系的艺术最好的

方法是接受这种形式本身作为田野调查方法。就是说，通过与各个社会集团和工作地点的人们交往来收集资料，对我来说，比待在一个固定的调查点或组织里更方便和有效。所以，调查的目标和调查的方法都包含于通过遍布北京城和其他地方的关系网和人联接起来。以模仿关系艺术的具体的网状形式做田野调查，经常守在调查点和住所之间，实践证明，这是在中国一种最有灵活性的方式，因为它能使我的关系网保持低度的联系和密度（Bott，1957：59）。换句话说，我的关系网的成员“与我保持单线联系”（Boissevain，1974：37—40），保持这样的低调是为了保证每个人的安全。通过个人介绍，进入更大的关系网，其中很多人并不知道其他人的存在，由个人关系产生的信任与隐姓埋名的安全感结合起来，使我的工作更加容易和更富有成果。这样，一种新的田野工作的策略，就在当代中国独特的文化和政治条件的“田野”中脱颖而出。

既然关系网跨越和涉及了诸多官僚化的工作单位、社会团体以及地理位置，我收集到的关系学的资料和描述，就不单是从北京一地得到的，也从随时随地遇到的愿意与我交谈这个话题的中国人那里得到不少资料。我就要发现的事情已经在别处被人指出过，也就是在交通便利、交流快捷的现代世界，时空的界定变得模糊了（Clifford，1990：64；1992），田野的概念仅仅是一个理想的架构。以网络方法所开展的田野工作不单单限于工厂，也不单单限于北京城；甚至也不单单限于中国。中国的熟人和朋友的关系网告诉了我发生在北京的关系学和中国人的事，但在我旅行过程中，在我访问的不同地方，它到处都存在，在美国工作和学习的中国大陆人中也同样存在。尽管这种田野调查缺乏古典民族志特有的地理上有根的和有边界的社区的感觉，然而我的方法本身使我理解了现代中国社会生活一个重要侧面。

人类学家的主体位置

如上所述，我的中国血缘在田野工作的筹划和完成中是一个重要因

素。因此,主体定位表明了人类学家的认识立场和视角,因而需要阐明一下。我对缺乏对于恐惧文化的免疫力的原因之一,一方面可能是作为海外华人,另一方面是作为美籍华人我有我自己分裂的主体性。海外华人的分类在中国话里有固定涵义,是指有中国血统,保留自己的语言、文化以及与祖国的亲属联系,生活在国外的华人社区,并不以现居住国作为归属取向的基点的一群人。"华侨"是对海外华人用的最多的一个词,而华裔则时常用来指已经取得所在国公民权的人。在一般用法上,第一个词多指在亚洲的海外华人,第二个词多指那些生活在欧洲和北美的华人。"美籍华人"这一概念则指具有中国血统的美国人,它也是一种新的美国话语中的一部分,这种新的话语肯定了民族多元性(在特定的潜在的美国文化范畴之内),取代了先前的欧美"熔炉"的话语。除了这两种主体定位,我在中国常被误认为是本地人并被当作本地人来对待这一事实,意味着随着时光的推移,随着我对本地人思想、感情和行动的更多的了解,我采用本地人的主体性的成分也逐步增多。

这种三角形的主体构成,使我很轻易地失掉任何基本的主体意识。这种主体性上的自由使我深受恐惧文化之害。假如我更多地坚持一个美国人的主体性,我会在美国护照的保护下有更多的信心,恐怕不会那样易受挫折。但恰恰相反,我经常紧张不安,而这种状态恐怕绝不会困扰在北京的欧洲人和其他美国人。同时,我像一个本地人那样蒙混过关,又说明他们和我交往时并不设防。这丰富了我参与观察的经验,但也让我产生了做一个骗子和间谍似的犯罪感,这削弱了我对恐惧文化的抵抗力。同时,我又不是一个真正的本地人,并没有发达和复杂的免疫系统来对付和克制恐惧,以及被官方系统阻挠时惹起的气愤。我也没有学会同这个系统捣乱并使之为我所用的本领。这样,我有三重弱点:首先,作为半个本地人,我与其他生活在这里的本地人分享了他们生活在恐惧文化中的主体经验。其次,因为我不是本地人,我感受到不能在这个社会中应对自如而产生的恐惧。我恐怕永远不能达到我熟悉的一些

本地人所有的有忍耐的尊严、沉着镇定、虚张声势和目中无人的那种水平。最后，作为一个有时假装局内人的旁观者，我害怕我的面具被人揭掉，也怕我的真实身份暴露出来。

尽管文化作为人类学分析的传统对象，被认为是实质化的和统一的整体，这一观点在现代社会大量的、纷繁的边界跨越的情形下已站不住脚了(Clifford,1992)，但人类学文本中整体的西方主体性在许多地方仍是原封不动的。即使在田野中，许多人类学家的经历与他们的自我意识尖锐地决裂，许多文本的重新建构仍然把人类学家作为一个深深扎根于西方的主体。当然，反思人类学已经开始向人类学的这一最基本原则挑战，开始表明像传统客观人类学中以全知全能的叙述者的身份发言的一般主体，是怎样最终只代表了非常局部的西方观点。反思人类学用西方的主体替换了一般普遍的认知主体——但无论如何还是主体，这一主体尽管带有自我批评性，但不无讽刺性地，最终还是重新创造并强化了西方的中心地位。也许现在是从事以下工作的时候了：打碎西方认知主体的整体性，并表明不仅“文化”而且认知主体也是受到种种超越文化、国家和性别边界的潮流的影响的。如果人类学还想真正像那么回事，它就不能停留在自我批评的西方主体的位置上，它必须与所研究的非西方的主体性衔接，并将本地人的视角和关怀整合进自己的话语。

在过去几十年里，非西方的从业者大量涌入人类学领域，不管这些异地来的学生在西方学习，还是在欧洲和北美以外的人类学系和所设课程里学习。我们看到这些进展并没有转变为人类学话语中认知主体结构的真正变化。人类学和人种学主体定位的更加多元化已势在必行。这种多元化应当比性别、种族以及反思人类学里的阶级批评、文化研究更宽广。目前，美国的多元种族话语局限在一个“美国”多元文化主义的结构之内，是一个很少与跨国和跨语言边界的现实相关的构思。我要求的这种多元化，将从人类学主体性的这两种边界跨越来讨论有关的问题。

在一篇评论爱德华·萨伊德著作的很有洞见的文章里，文学批评家阿卜杜·简·默罕穆德勾画出第三世界与西方之间现代边界跨越的四种类型：流亡者、移民、殖民主义者、学者和人类学家。[①] 流亡者的主体性以缺席感和家园文化的缺失感为标志，这种“结构性的乡愁”伴随着“对居住国文化价值和文化特性的普遍冷漠”。同时，流亡者与家园之间加强的距离能在流亡者和出生地的文化之间产生更新和更深刻的联系。相对的移民则被渴望成为全面新文化主体的欲望所驱使，也为摆脱旧的习惯和旧的主体性的愿望所驱使。

流亡者和移民都与殖民主义者和人类学家有别。“殖民主义者和人类学家了解新文化，并没有把新文化作为一个主体性的领域来了解，而是把它作为他们关注的客体和观察的对象。”在流亡者和移民必须面对“个体和集体之间的断裂和重新弥合的地方”，殖民主义者和人类学家却不会为深刻的改组或者是对他们的主体性的威胁所困扰。只是殖民主义者积极地压抑或者说缺乏成为当地文化主体的任何欲望，而人类学家对于“变成本地人”的问题的态度则复杂得多。为了理解异文化，人类学家要学习当地语言和文化，这样才能经常打破他的主体性边界。然而，人类学专业的和认识论上的构造通常确保人类学家能够重申“客观主义”的保持距离的姿态，并要在西方文化与异文化之间保持一种明显的边界。

尽管人类学有其传统实力（长期投身于异文化、揭示文化的差异、用当地人的观点理解当地人），但一旦涉及人类学的主体性，西方文化和异文化的边界就明确地被区分和维持了下来。当地人的看法能被表述出来并得到欣赏，只要没人把已知者和被知者混淆就行。简·默罕穆德(Jan Mohamed)把流亡者和移民当作跨越界限者，他们把居住国的文化作为“主体性的田野”，并经历主体性深刻的断裂和重新定位，这提示人

---

① 简·默罕穆德对殖民者的分类简略地也包括现代西方商人，以及后殖民时代的妇女。

类学主体的另一条道路。它所提示的就是,在田野工作和民族志撰写上,本土主体性的因素被允许与西方人类学的主体性相混合和重塑。人类学家必须设法使自己变得不但像流亡者那样,身处其他文化之内,却有自己确定的文化视角;而且,也要像移民那样吸收新的主体性,从新的观点解释世界,以新的历史关怀从事一切活动,似乎他是文化的新成员。理解和熟悉本土人对历史内容的自我解释和本土人的自我批评,是朝着消除知识中单一冷硬的西方知识主体迈出的第一步,不管这个主体是否耽于自我提升或自我批评。以这种方式,人类学作为一种话语将变得比较有用,能与现代世界中广泛多样的文化和话语的主体性对话。

就是以这种精神,作为一个民族志工作者,我检验了我自己支离破碎的主体性。作为一个散居异国的中国人的后代,我不仅是以一个在西方的移民和从中国出去的流亡者的身份,而且,也是以一个从西方流亡出去的流亡者和在中国的移民的身份接触人类学的。通过认可“海外华人”和“美籍华人”这两个民族志主体的构成因素,也靠接受而不是拒绝成为当地人的过程和可能性,我尝试参与消解西方知性主体中心的更大规模的运动。我希望这种出自消解中心的知识主体对中国所做的特殊的民族志阐释,会为当地人的自我理解、自我批评和改革的持久目标提供一种有用的和相关的话语。

以一种消解中心的人类学主体定位来诊断现代中国的病痛所提出的问题,不仅挑战欧洲中心主义者,而且也挑战当代中国文化的“中心”。当世界的中国文化中心不能很清楚地表达居住各地、自称是中国人的人所关切的内容(不管是政治首都北京还是中国内地)的时候,正是在中国文化的边陲,将产生充满活力的文化变革和自我诘问(Tu,1991;Lee,1991)。这个边陲是19世纪和20世纪中国人为逃离战争、贫困以及大陆上政治运动形成的“流离失所”浪潮的产物。它包括在台湾、香港以及新加坡的华人社会,也包括分散在西方人类学家所称为“核心”的西方社会中的华人社区。最近的两次移民浪潮发生在80年代和90年代,从香

港、台湾、东南亚来的中国人和中国大陆的知识分子移居北美、欧洲和澳大利亚(Tu,1991:21—22)。因此,应当记住的是,一个社会的核心就是另一个社会的边陲。

边陲的观念说明了距离(不管是地理的或者主观的)对中心的诊断和文化批评的重要性。正如具有西方主体性的人类学家通过研究他们周边的原始人和农民获得认识现代西方社会的洞察力一样,海外中国移民和流亡者能够从大陆周边的位置上对中国文化有一个新的理解。地理距离产生主体的距离。对移民和流亡者来说,与祖国的长期分离意味着它们一部分的自我已经失去了与祖国的认同,因此家乡文化在某种程度上变成“客体化”的东西。家乡文化已不再是主体每天所身处的新的现实的部分,而是主体发现她原有的习惯与新的现实不再适应。主体认识到居住国文化的特点与相关家乡文化特点之间的不同,老的习惯只是与这个世界打交道的众多办法中的一种。因为移民急切地要拥有居住国的文化,客体化的自我就成为批评、强制和自我转变的努力目标。但对流亡者来说,随着主体重新坚定了保持自我与家乡文化的联系,客体化的自我就变成自我反思和自我更新的一个焦点。

批评时常发生在边缘人和文化的边陲上。就中国的情况而言,从边陲进行的文化诊断和批评具有更明显的重要性,因为现行政治处境使它不可能在中心说话。本书可能被视为从中国边陲进行文化革新的一种努力。笔者作为一名民族志学者,是侨居海外的华人的后代,70年代来到美国,言行举止都符合移民特征,在一定程度上美国化了。可却拒绝“美籍华人”的标签,因为这一标签想将她变为美国少数民族主体。通过研究中国,她恢复了“海外华人”的人格,这样就从移民的主体性回归到中国流亡者的主体性。当她以人类学家的身份来到中国时,她经历的一部分就是受到文化冲击的西方知识主体在试图理解一个异文化的经历。另一部分就是长期离别以后,流亡者回归家园,明白了她何以与故土长相别离而黯然神伤的经历。这里的田野工作包含了移入中国的西方主

体和中国主体从流亡回归故土的混合产物:一方面,她魂牵神系着母文化的悲欢;另一方面,她又把这个母文化客体化为需要诊治的创巨痛深的自己的一部分。

中国现代性的国家规划和本土批评

民族志产生的过程至少包括两种层面的诠释,正如本书第一部分和第二部分所写的。在第一个层面,我去观察、倾听、调查、叙述、抄写,为的是理解和详细描述一个特定人物的言行。第二个层面是抽象理解,它吸纳或引申自本土的抽象论释框架、本土自我定位、在特定世界历史范围内对自己文化的本土自我批评。这个层面并不以人类学家自身的西方环境来定位,而是人类学家从对本土的理解框架和本土批评中学习、讨论和研究中得出的抽象诠释。对人类学家来说,抽象诠释层面度的工作不仅涉及与代表性人物或一般本地人交谈,也涉及与本土思想家、改革家或对本国社会和现代性经验有深切体会的人的思想交谈。只有通过这种抽象诠释的工作,人类学家才能进而理解所研究的文化因素在本土自身更大的历史情景中所处的地位。在西方理性、现代性、有关异文化的普遍公正知识这些旧的假定出了问题的时候,这第二个层面的诠释和文化分析也许是最具有挑战性、问题最多,以及最富有希望的人类学研究的新方向(Clifford & Marcus,1986;Marcus & Fischer,1986; Said,1979)。

近年来,对异文化人类学表达进行自我反思的空间被打开了,这对扩展人类学要求的目标和可能性已产生可喜的效果。要求"深厚的叙述"、要求"本土观点的"人类学(Geertz,1973a;1984)、要求"对话和多方看法"(Clifford, 1988b)、要求"把人类学作为文化批评"(Marcus & Fischer,1986),这些观点是对观察者和被观察者主体定位的相对性和对历史独特性的知觉的一部分。他们指出世界上许多地方的文化形式并

不是原本的本土文化的产物，而是必须受到批判的西方帝国主义和资本主义的影响的结果。尽管对人类学的“实验和（自我批评）运动”的创造心存感激，我却认为诠释人类学的设想能推得更远，非中心化、多种声音的、批评的人类学还有待于建立。

异文化解释的第一个层面在最近的人类学话语里受到了极大的关注和琢磨，但第二个层面却极少被人当作主题。受到忽视的原因恐怕是由于假定所有文化都与单一的世界历史背景有关，它忘记了历史背景是由他们自己解释的，并被赋予了不同价值的曲解。存在于绝大多数人类学作品中的这种单一背景方法的问题在于，它们对这一世界历史的背景独特界定和解释，是一种欧洲中心的，并与西方自我批评相联系的解释。对我来说，现存人类学批评质询的主要模式，从西方思想的自我批评话语这第二个层面不加修正地直接进展到研究异文化的第一个层面。这忽视了在异文化中的抽象解释和自我反思的第二个层面。这样理解异文化就势必变成一种解题练习，在为西方世界所产生的问题，寻找解决的方法。异文化只是被当作说明和演示西方所关注的事情的舞台和实验场。也就是说，人类学家不远万里到异文化里生活，为的是带回有助于西方人更好地进行自我批评的材料。这导致人类学对与本土人的经验和本土人的自我理解有关的事情无动于衷。

西方自我批评的这种提升，在许多方面与欧洲中心论的西方优越的旧殖民心态殊途同归，因为它仍然把西方放到了中心位置上。西方的自我批评声称它也会改进异文化的状况，因为，既然异文化的历史背景是在西方殖民主义下产生的，因而是依赖于西方自我批评的一种背景。甚至西方自我批评的主要人物爱德华·萨伊德（Edward Said），也对下面这个基本假设持保留态度，即“殖民地的整个历史，是一种帝国殖民的产物……在人类学、历史学和文化研究中，有一种以西方抽象主体的视角来对待整个世界历史的倾向，这些研究在描述历史和条分缕析时的严酷态度或者抹杀了历史，或者在后殖民时代，将历史归还给‘没有历史’的

人民和文化”(1986:59)。理解异文化并不能简化为一种对西方的文化批评。仅仅通过把旧的殖民话语对异文化的贬损变为对异文化的抬举和对西方的批评,反思人类学的许多作品仍然赋予西方以需要和产生批评的高居他人之上的角色。如果人类学要更多地与西方以外的当代背景相联系,它就不能将自己局限在一种西方殖民主义的批评范围内。它必须找到一种新的途径,以使它能与各种不同的“本土观点”的文化批评……在后殖民时期凸显出来的新权力形式,和谐相处、相互交融。

1949 年以后,中国向诋毁和伤害它的世界关闭了大门,实行把中国社会彻底革命化的计划。这样开始了靠群众运动改变社会的残酷的和集体性的自我残害的历程。因为中国对与西方世界接触抱有怀疑,所以三十多年以后,中国开放的时候,本土批评的声音不再针对着帝国主义和资本主义的势力,而是对革命之后的错误大张旗鼓地做自我批评,就不是一件奇怪的事了。促使我把对关系学的分析放到社会主义中国权力运作的框架里的,是当地人对新的社会秩序的激烈、痛苦、幻灭和愤怒的表达。这些声音构成了我关系学研究的背景,因此我对这些现象的诠释就能被理解为对这些声音间接的提出看法。

1981 年秋天,我第一次来到北京,所接触到的城市里各种不同行业的人,还经常被“文化大革命”噩梦所困扰,虽然五年前“文化大革命”就正式结束了。人们深刻地感觉到,这一场他们多数曾满怀激情和革命理想投身的革命出了错。对一些曾被下放到不同省份农村贫困地区的青年,那些地区的农民的持续极度贫困和许多当地农村干部的专制十分令他们困扰。对于一些我所遇到的工人,则长期住房短缺、工资低下,工厂从多年的专制管理已成为怨恨的根源。对知识分子,对被标明为属于“坏”的阶级背景(资本家、地、富、反、坏、右)的人,或者对一些干部,他们所遭遇的残酷和仇恨让他们沉默和恐惧,但在他们的内心,许多人学会了以冷漠、诅咒和不服从的办法对付。其他人精神彻底崩溃。许多积极回应继续革命号召的人,或者出于憎恶,或者出于对革命后的中国正滑

向新的阶级结构这样的问题的关切，当发现国家上层在实际允许革命走多远的问题上是有限制的时候，他们变得清醒起来。他们很晚才意识到这些号召青年造反和阶级斗争的上层人士有着与他们截然不同的实际议事日程。有一种一般的感受，就是人的关系已经堕落为相互怀疑、残酷和自利，这与官方社会主义的理想主义和大公无私的雄辩言辞形成尖锐的对比。文革的破坏引起了对许多事的反思，也引起对其他群众运动的质疑，像大跃进(1958—1960)。这场运动的结果是农村饿殍遍地。1957 年的反右运动把许多知识分子送到了劳改营。大跃进导致了人类历史上空前的死亡人数(2000 万—3000 万)，而人民中抵抗力量的实际缺乏显示了国家权力的整体性。

在主张人类学与本土批评结合的同时，我也意识到这种努力的困难与危险。在讨论自己并不在其中的社会环境的问题时，不仅有旧的将西方价值观强加于本地人身上的危险，也有不加批判地完全采纳本地人自我批评的危险。在当前中国改革时期的知识分子中，对中国文化、儒家传统、"封建思想"，经常有一种排斥和谴责的情绪，所有这些都被认为是招致中国落后和阻碍追赶西方的原因。有两本书在大陆的城市和知识分子圈里非常流行，一本是台湾作家柏杨的《丑陋的中国人》(1985)，另一本是受过美国教育的香港学者孙隆基的《中国文化的深层结构》(1983)。两本书都犀利地剥开了中国人坏品性的全部甲胄。在知识分子对基本的中国文化的批评中，西方一般被明确或含蓄地当作榜样，被当作进步、启蒙和美德的模范，这种情感最强烈的表达是 1988 年的电视系列片《河殇》。在《河殇》里，中国文化最神圣的象征——黄河、龙、长城被指责为强加在无助的人民身上的暴力，专制独裁和保守的孤立主义(Wakeman,1989)。在最后一集的一个航拍镜头中，浑浊而滞缓的黄河流过中国大地，汇入开阔、汹涌、奔放的蔚蓝色大海——大海代表着现代西方。无论是贬低中国文化还是赞美西方，这些视角都认定文化是一种历久不变的本质。

面对这些本土的自我批评,从西方来的人类学家必须按下急于给中国知识分子贴上"东方主义者"的标签——或者殖民味更重一点的说法——"买办"的心理的做法。这些标签代表了西方的坚持,异文化应为西方人,扮演一个可满足其怀旧愿望的前现代的角色、一个本地人"道地"和纯洁的角色、一个当代非西方世界的绝大多数国家看起来不再可能回复,也不再向往的角色。西方自我批评的观点也会提出,中国的问题能够归结到面对帝国主义的力量而产生的殖民主义和资本主义的经历。但这不能说明整个 20 世纪中国从外部引入的现代化势力的程度,即这种势力不仅摧毁了中国文化传统的某些方面,而且利用和强化了传统的其他方面。其结果是,今天中国各种力量的重组,不论多么新颖,却仍然具有熟悉的中国味道。

面对许多中国知识分子的这类本质论的自我批评,我自己倾向于指出,虽然这些自我批评能被当作文化更新和变革的激励话语,但它因其非历史主义的观点而很有问题。把中国文化归之于一种内在的没有时间的本性,并指责这种本性在现代世界大大不合时宜,这种观点完全忽视了一种具有历史敏感性的观点可以认识到的事实:今天在中国被批评最厉害的现代权力和控制的形式,是那些在世界其他有现代化经历的国家也可以发现的。

在考察当代中国权力的本质的时候,人们也许会与米歇尔·福柯(Michel Foucault)的看法一致,即"管理人民生活方式"的权力和所引起的与之对立的斗争,在现代世界是一种"横向"的进程。"那就是,它们不局限在一个国家。当然在某些国家,它们发展得更容易一些,范围也更广些,但是它们并不局限于特定的政治或经济统治形式"(1983:211)。确实,正如我在这本书里所要指出的,社会主义中国展示了福柯在现代西方所发现的现代权力系统的许多特征。

我发现,为理解国家社会主义的中国而建立一个历史架构时,西方反思人类学的自我批评和中国本质主义者的自我批评都不适宜。它们

都带有承认一种界限分明并且大同小异的二级对立模式的弱点：西方文化和异文化、东方与西方、传统与现代等等。在现代世界，随着人类活动、传媒、商品流通而来的大量的以及多种多样的跨国、跨文化、话语性的交叉(Rosaldo,1989;Appadurai,1990)，都开始一起影响到人类学的自我理解和实践。人类学这门学科已不再是一种以西方认知主体和纯粹的异文化的完整客体之间的固定边界为标志的话语，对此大家已有认识(Clifford,1988a,1988c)。“文化”的概念本身，曾在人类学历史上处于那么中心的地位，如今也被认为太局限于它的“高度地方化的、边界清晰的、整体论的和纯粹原生和本质化的形象”(Appadurai,1990:20)。也有一种意见认为，过时的文化有机整体论模式可能被福柯的现代跨文化和跨语言的话语构成的观点所取代(Clifford,1988:274)。既然现代的边界已经交叉，再提出相互排斥的批评，不管是西方帝国主义的还是中国传统的，都已不再适宜了。不仅如此，一旦我们认可当代中国权力形式的“现代”(Moderness)，我们就要对中国和西方的一些知识分子制造的所谓中国所代表的顽固的传统主义抵制了现代化这一假设提出质疑。

在考察中国的权力形成时，我认为在一些焦点问题上转来转去还不如转到对中国现代性的毛病提出诊断和批评，这种现代性是本土中国的和跨国的话语以及权力实践的产物。解释此种来自意识到社会机体出了毛病，并引起社会病痛。在我听到本地人自我批评的声音，并作为一个不完全的本地人体验了本地人生活的方方面面以后，这种出了毛病的感觉变得越来越确实。社会诊断循着问题最多的权力的导管探询，该权力管道不但弱化了生命，实际上甚至威胁要泯灭生命。

在解构一种单一的和整体的“西方”概念时，克利福德写道：“我们今天说起西方，经常是指一种技术的、经济的、政治的力量，而不再是以一种简单的方式从分别的地理和文化的中心向四周辐射的力量。这种力量，如果能用单数来说的话，已从多个中心以多元化的形式分散出去——现在包括了日本、澳大利亚、苏联和中国”(Clifford,1988:272)。

以克利福德的辞汇,“力量”是单数的,它的“多个中心”的具体表现来自“多元的形式”。这种“力量”,我把它翻译为现代化的转型权力,是一种被所有文化、各个语言的种族集团所不同程度地分享的全球性的现象和经验,因此它有单数的性质。

现代性可以用无数种方式来界定:(1) 探询科学精神的影响;(2) 生产经济交换的合理化和机械化;(3) 城市化的增长,更有效的交通,生活节奏的加快;(4) 真理和知识新的科学和合理的制度的建立,它引发并使得新的权力的社会秩序合法化;(5) 社会生活和宗教生活的世俗化和“去魅”(Weber,1968;Duara,1991);(6) 人口统计的变化和巨大的人口流动;(7) 不断壮大的管理人口增长的官僚机构(Weber,1968);(8) 大众的社会运动;(9) 在全球政治秩序中民族—国家的出现;(10) 大众媒介范围和功能的增长(Berman,1982:16);(11) 为自我转化和个体监控而发明的更精良的自我的技术(Foucault,1979b;Giddens,1990,1991);(12) “新纪元”的话语,这一话语“把现在看成是一个过渡,为加速的意识和对未来的差异性的预期所消耗。”(Habermas,1987:6)

现代性可以说成是单一的,因为它源自于西方启蒙运动和工业革命。但当现代性的势力与迄今为止更多分别的文化或政治经济区域发生联系或产生碰撞时,它产生了多种而不是一种形态。有趣的是,在上述现代特征的清单中,中国国家—社会主义现代性并没有怎么展示前三个特征,尽管在毛以后的时代正迅速开始建立新的秩序。

西方早已不再是唯一的具有现代性的地方,也不再是唯一的现代性的各种权力类型的发生器。中国的现代性是19世纪和20世纪由西方帝国主义和日本帝国主义触发的。帝国主义侵入了早已危机四伏的社会,造成了中国的创伤。它的直接后果以及引起这一直接后果的分散和失效的是本土和引进因素相混合的新的社会力量。现代中国的社会构成,是中华帝国和农民形式的文化与权力以及西方马克思主义话语,加上苏联的马列主义和斯大林主义的制度的综合产物。苏联的马列主义和斯大林主义的制

度本身也是部分西方启蒙的产物。中国社会主义的现代性具有工业、民族主义、革命主义、进化论、劝说式的大众传媒、进步时代的话语这些国际交错的特征(Lee,1990)。同时,中国的社会主义现代性仍具有全面地重整社会的理性启蒙工程的特征。

同时,这些外部力量也激发、塑造,并且最具有意义的是,它们同时也受用于源自中华帝国深邃的历史的本土力量。古代中国以法家著称的国家主义的力量,我将在第七章说明。毛泽东对马列主义的解释在很大程度上受到他对中国古代典籍中治国方略的精研细读的影响(比方说宋朝的《资治通鉴》和二十四史)。现代中国是源于西方的现代主义话语与本国的制度(像国家)、历史的社会的情况(例如人口增长和大众贫困)[①]、本国的反抗建构(如农民起义)综合的产物。因此,对当代中国权力的诊断,既不是对西方的简单批评,也不是对中国传统的简单批评,而是它们的结合物,即中国的现代性。

下述的现代性定义与本书所述的中国现代性特别吻合。现代化被定义为"一种保证我们改造我们自身和世界的环境——同时,它也威胁要毁灭我们所有的一切、我们所知道的一切和我们自身的一切"(Berman,1982:15)。作为对帝国主义和贫困的创伤的反抗,20世纪的中国开始走上一条文化自我改造的道路,在社会主义时期,这种改造伴随着对被认为是传统和"封建"的东西的排斥和破坏。

这种全面自我改造的意志,可视为20世纪迈向现代化的国际运动的一部分,正如福柯所指出的,这种现代性运动是建立在理性知识等同于解放和进步这一信念的基础上的。现代监狱制度和现代心理治疗制度("精神病院")的辩护者,认定他们所定的制度是最合乎"人性"的最进步的制度;同时,他们还在扩大和完善一种建立在规训而不是惩罚之上

① 在1802年和1834年之间,中国国家统计的记录表明,帝国人口令人吃惊地增长1亿,达到4亿人。32年内增长了33%。

的新的知识和权力的形式(Foucault,1979b;1973)。

以理性权力重整社会的启蒙信念,在法国19世纪末和20世纪初的合理的城市规划与公共健康的话语中可以看到。它不仅在法国有影响,也在法国的殖民地有影响(Rabinow,1989)。现代化的社会计划也可以在现代主义建筑的国际运动中发现。这一运动以为既定人口重新安排生活的一种乌托邦和整体主义的视野为特征。像巴西的现代主义的城市规划是一种新的权力形式的出现,这种权力拒绝“与现存的都市和社会状况调和,(因为)与过去的断裂是绝对的……新旧城市的对比是水火不容的敌对关系——一种翻天覆地的改造关系”(Holston,1989:53)。像巴西的现代主义建筑一样,中国革命的改造也是跨国的启蒙现代化话语的一部分。它把社会当成知识和人类积极干预的一个客体。当它与国家机构结合在一起时,这种整体社会转型的图景产生了一个中心的概念,这个中心对社会的需求有着全面的了解,寻求在划一同质的和强制放平的社会秩序中,抹去任何差异和分裂(Lefort,1986:288)

既然将此书定位在现代性的批判上,我也发现有必要对中国现代性的特殊性作出分析。现代性经常被理解为西方自由资本主义一种特殊的变化形式。结果,许多对现代性的批判(像马克思主义者、韦伯论者,或者法兰克福学派)都把经济理性化和功利主义当作批判目标(Sahlins,1976)。远在1989年前苏联和东欧的国家社会主义崩溃之前,持不同意见者指出,“实际存在的社会主义”是一种不太开心经济利益的社会形式,却关心政治的,而我还要加上一句,和文化的利益(Feher, Heller & Markus,1983)。现在是让人们看到非西方和非资本主义社会现代性的形式和规划,看到这些地方出现的制度性的和话语的各种权力形式的时候了(Lefort,1986;Verdery,1991;Rofel,1992;Yang,1988)。

为了说明国家社会主义型的现代性的特殊性,必须把对社会主义现代性的批评从对资本主义的批评中脱离出来。这就是说,西方知识分子对资本主义的批评,不能说明由现代国家社会主义与古老帝国权力模式

结合形成的文化所有的问题。说明和理解国家社会主义形式的现代化中的独特权力结构的工作才刚开始,本书就是这一努力的成果。

具有讽刺意义的是,这项工作开始的时候,中国的国家社会主义正急速朝新的方向演进,即通过引进资本主义先进的生产方式和管理方法,迈向在世界上恐怕还无先例的国家主义与资本主义的结合。[①] 更为顺理成章的工作是分析革命成功后中国现代化的疾风骤雨的、以新换旧的改革阶段的30年,在这30年中,国家权力与资本主义还没有任何相似之处。

尽管经济的理性化在社会主义中国被主动抑制了,但造成毛泽东时代的"现代性"以及不同于其他现代化的,是另一种类型的理性化,即在道德和政治王国里的理性化。在道德—政治领域,毛主义者的"工利理性"式的国家观,是对现代化的第十二个特性的独一无二的曲解:完成社会的全面转型,创造一个完美的社会。以一种特殊品种的道德工利理性加以推行的国家的道德—政治计划,在群众政治运动中给无数人造成伤害和心理混乱,有目的的摧毁所谓的"封建主义"[②],甚至最终毁灭社会和文化自身,都予以合理化。

这种把手段变为令人不寒而栗的目的的现代中国的工利理性,在一篇名为《在理想与现实之间》的散文中得到最好的阐释(1990)。这篇文章提供了自我批评的新的方法。他并没有把中国文化本质化或具体化,而是把它放在社会秩序的发展框架中,而这种社会秩序的清教主义乌托邦计划变成了自我毁灭的反面乌托邦梦魇。这篇散文的出发点是莫应

① 社会主义中国和东欧的经济体制变化,有用的文集可参见 Nee, Stark, 1989。关于资本主义在广东的渗透,以及妇女劳动的商品化,参见 Ong, 1994, 萧凤霞 1993。关于中国国家主义如何采用资本主义,参见 Anagnost, 1992。

② 关于中国"封建主义"概念的有趣的谱系,参见杜赞奇《国家的地方叙述:中华民国的中央集权和封建主义》(1993)。在20年代和30年代,一些中国政治思想家认为"封建"意味着地方自治的非中心化的系统,但这个概念在中央集权国家中失去了力量,新的"封建"概念从日本引入,它等同于"落后"和反动。

丰最近的一篇小说《桃源梦》,小说写的是莫须有的历史年代里文明社会以外的,很像中国传统文学和民间传说中的桃花源的乌托邦社区。当一群人决定实行严格的素食主义是他们最高的道德目标时,他们安宁的、田园诗式的生活就消失了。他们试图以道德完善的英雄为榜样,通过恫吓、奖励和惩罚的制度来强迫每个人遵循他们严格的道德行为准则。这与现代社会主义经验的相似性是明显的。"为什么把美德当作理想的人会变成如此野蛮残酷的人呢?"这篇文章以尼采式的洞见指出,道德—政治绝对主义的虚伪,即把意志薄弱、盲目信服教条的追随者作为最高道德典范。这些将成为最具美德的人否定自利动机,一心伪善,通过隐藏起尼采称之为对食肉者的秘密怨恨来自欺欺人。

这篇文章指出了在中国乌托邦的政治—道德绝对主义的现代化的支配精神,但是使这种精神具体化和得以运作的社会体制,即现代国家,也应成为关注的焦点。现代主义者的中国社会转型计划已与指导和协调这些计划的国家干涉主义者的扩张密不可分。正如杜赞奇所说,在清末民初(1880s—1930s)国家已引进现代学校、新的行政管理单位,以及新的职员和经纪人阶层,并在农村协调当地的武装组织,所有这些都加重了乡村的税收(Duara,1987;1988a)。国家进入乡村,把它作为新的领地、新的行政单位、新的财政单位,以当地新的经纪人阶层替代了旧的以"权力的文化网络"实现国家对乡村的间接统治的体制。旧的体制以重叠的各种地方性组织所组成,如家族、庙会、神的崇拜、管理水的团体,以及非正式的姻亲关系、雇主与佃户、老师与学生的关系的网络。1949年共产党革命政权建立后,通过在农村建立互助组、合作社以及后来人民公社三级单位——公社、大队、生产队的新的组织形式,农村被更紧密地包容到新的国家秩序的行政机构之内(Potter and Potter,1990)。

20世纪,中国的城市地区也见证了现代国家对社会活动的不断增多的干预和协调。清朝通过不同机构的配备举行政治活动:帝国军队,地方长官的办事机构,古代的十户为保,互相监视、互相连坐的保甲制度以

及当地乡绅的私人武装。在20年代和30年代,以德国、日本和美国引进的最新的科学方法装备的职业化的警察学校训练出现代的警察力量,将国家的警察功能体制化了,并将它扩展到与文化习惯和习俗相关的领域(服装样式、公众行为等等)(Wakeman,1988)。1949年以后,通过把工业国有化,对私人服务机构诸如医院、学校的控制,将小企业、小贩和失业者归入国家管理的集体单位,社会监视的新的邻里组织等措施,城市生活被纳入了国家行政管理的范围。因为国家掌握和控制了生产、分配、社会化和交通,社会结构也被下属于国家的行政管理结构中,国家和社会的外沿完全重复。城市中国和东欧与苏联一样,采用了斯大林式的"单一组织的社会"的形式;其中,"许多活动由众多机构和部门安排,一切都与国家的单一组织系统有关"(Rigby,1977:59;Yang,1989b:38)。

在略述国家权力的运转上,我不想简单地用官僚和官僚阶级这种狭隘的技术词语来描述。国家并不全是各种法律、法规和条例的系统,也并不完全是建立在警察、惩罚、军事行动的权力系统之上的。探究当代中国社会控制与反控制的现代形式的出发点,是福柯对权力的新的界定。这种界定把权力当作是一种组织领域和策略行动的话语,而不是当作一个阶级和集团所拥有的东西(Foucault,1980:93—96)。本书所讨论的问题不仅是阶级和制度控制,而且是权力的现代技巧与目的。翻译成人类学的语言,福柯对待权力的方法,不是对有权力还是没权力的人进行分类,而是研究随着权力观念而曲折变化的文化观念(在人类学史上经常被简单理解为"适应")。

福柯的论文中论述的有关知识和权力是怎样培养现代不断增长的行政以及生活的"治理化"(governmentalization)的内容,对20世纪中国的情况来说是很重要的一部分。中国的新的权力的整合,既非天命,也非冥冥之中命运之力的安排。健康、财富、才干、素质、运动、人们的思想才是现在的"生物权力"。一种不是在社会外部,而是在社会内部的统治力量。它规划和调节最微细的方面。罗丽莎(Lisa Rofel)指出:为理

想的监控所做的全面的空间安排，也就是福柯对现代监狱、工厂、学校强调的部分，并不符合中国工厂的实际(1992)。她反而发现"等级制"这种更古老的权力形式，更能说明管理层和工人之间在结构上的分离。虽然如此，但是我还要说明监控在中国为什么还是非常重要的，只是，比起原来进行直接的目力监视的做法，它更多的采取语言的形式，这种形式能够使国家监督思想、言语和写作。

尽管我对中国的现代化和权力的批评受到福柯对现代西方分析的启发，但很明显，中国现代化的历史轨迹和特殊性在许多方面与福柯描述的西方情况是不同的。举例来说，有这样一些因素，像压迫的力量、惩罚以及元首的个人权力这些在西方现代化的帝国主义和法西斯阶段的重要特征，福柯并没提到。而同样的因素在现代中国则非常显著。福柯的分析中没提到的中国现代性的另一个重要特征，即随着国家和民族主义话语的快速扩展，长期深深根植于亲属制度中的权力模式和话语被大幅度地掩盖了。这一转变本身为本书提供了背景。

福柯发现，性的话语正成为现代西方重要的权力模式，我们在社会主义中国却看不到它的存在，这一点具有重要的意义。毛泽东时代的一个有趣的倾向是消除两性差别，要么就是性别的男性化。我们在中国发现的却是国家按照自己造就忠诚主体的议事日程，界定和占用不同性别的话语，将它们纳入自己的语汇。在清代的中国(1644—1911)，"男性和女性，儒家经常把它看成是其他事情的一部分，不是以本质来界定，而是以实际情景和语境来界定，以相互依赖和相互回报的义务为其特点，而不是以自主和矛盾为特点"(Barlow，1989：10)。人并不是以抽象的分类来界定和体现的，而是经常被当作配对和互补的关系来理解的，"这种关系把亲属作为一系列话语的想象指示对象这种话语完全模糊了超越亲属本质的社会经济联系"(Barlow，1989：11)。20年代的五四运动是中国文化自我改造的第一次运动，它促使了现代性在中国登场亮相(Chow，1960)。五四以反对偶像崇拜的话语

攻击儒家家庭和人的亲属结构，并以西方化的自由意志和生物本质的个体手段取而代之。可是，这种个人主义从一开始就既与民族主义关系紧张又互相冲突。当中国被带入互相竞争、互相蚕食的民族—国家的世界体系中时，民族主义成了界定中国人的另一种强有力的势力。经过反帝和内战的浪潮，民族主义的认同很快就吞蚀了个人主义。做一个忠诚的中国公民的概念压倒了其他的个人权力的概念，像女权主义、工会主义、青年的权力(Liu,1991;1994)。正如巴娄指出的，在国家社会主义中，“妇女”、“工人”、“青年”这些新的分类的反抗潜力已经通过国家分类和行政分类的改造而消失了(Barlow,1991a)。

本书的第一部分提供一个详细的关系学的民族志，这里包括其丰富的语言，它的多种用途、它运用的情境、它的逻辑和伦理，它在社会主义中国的衰落的历史和重新出现。我也试图表现本地人对它的不同态度和对这一现象的多种诠释。第一部分尽可能地不脱离“原初的”民族志的调查材料给出一个层面的诠译。我的诠释从我所作的选择中显示出来，包括选择我所认为重要的特点加以调查报道，包括所选择的问题，以及依照我认为最能描述关系学的叙事结构对素材进行整理。

第一部分显示了本地话语中对关系学的蔑视和肯定的方面，第二部分关注关系学重新出现的特殊历史意义：这一重新出现与在国家社会主义的新形式中构成国家权力的对立。第二部分关注关系学的对立面是想对本地人和西方人经常作出解释的方式进行一场拨乱反正。关系学经常被认为是符合官方和官僚权力的需要的，不管是被当成官僚的贪污或是官僚通过雇用关系来控制他们的依赖者(Walder,1986)。相反的，我在第二部分采用的方法却让人看到关系的艺术依照与国家建构的力量迥异的原则来反抗国家权力。因此，对礼品关系这一套对立作法的分析，可以成为依据政治经济、社会组织以及道德政治话语对国家的现代性和权力作出诊断和批评的一个出发点。

第一部分

在一种社会主义背景下的微观政治学的民族志

> 一个社会就是……由确定而突出的一些组织它的正式制度的实践和无数保持“次要”的其他实践所组成的，这种次要实践是经常存在的，但不构成自己的话语，但它却保存着对这个社会的诸多初始的或不同假设的遗留（制度的……）。正是在这个五花八门的和寂静的传统程式的“保留地”里，我们能够寻找到“消费者”的实践。
>
> ——德·塞尔德（de Certeau，1984：48）

在第一部分的章节里，我将细致地描述和说明属于关系学规则的中国城市的各种日常活动和话语。这些活动并不构成社会的支配性话语，但它又和诸如“现代化”、“经济改革”，“有中国特色社会主义”等等主题连在一起。学校不把它当作重要课程来教，学者也不把它当作正经课题。它们不构成被社会认可的主要社会机构，像工厂、家庭、学校、政府机关、商店和市场等等。但它在中国日常生活的各个方面是那么普遍、无处不在，以至只有旁观者和外国人才会予以关注并赋予它社会意义。

依据第一手调查资料，在第一部分，我列出了关于关系学的广泛多样的辞汇的各种涵义。我记录了产生关系学活动的众多情境。我深入研究了这些活动的差异，像城乡、性别、职业阶层的差异。我试图表达关系学的内在逻辑，不但描述它的策略和方法，它的个人伦理的系统，也描述它的实施的礼仪和规则。我也把关系学与一个中国社会关系的新领域作了比较和对照：金钱和商品关系的领域。我最后勾画出关系学近来衰落、重新出现以及发展的历史轨迹。熟悉中国社会的关系学运作的读者可以略微浏览一下就直接进入第二部分的理论阐述。

在当代中国，诸如关系学这样的“次要的”实践可以被看作是独立于国家原则之外的社会关系领域的诞生，或者再生。同时，这种实践也是前现代的亲属和地域取向的社会系统的残余，该社会系统十分重视礼物

关系，把它当作巩固相互帮助和义务关系的一种方法。正如德・塞尔德用“消费实践”来表示消费者对现代西方大众媒介文化的创造性使用，本书的第一部分表明关系学是怎样经常被创造性地作为一种对抗性伦理，在被国家垄断的公众范围内，为个人和私人创造一个空间。

第一章　关系的方言和辞汇

1947 年版的《辞海》里并没有"关系学"这个词,《辞海》是和《牛津英语辞典》相似的一部辞典,引语都出自古代作品和经典作品。在台湾,它也不是日常用语中的一部分,我们因此可以推测"关系学"是在社会主义中国才出现的。对"关"字的理解,《辞海》里有两个定义,都与我们正在研究的现象有关:"'联络'或者'建立联系',以及能关闭和有人守卫的通道和大门"(舒新城,1947:1412)。辞典上的这两个定义与现代关系学直接有关。当代中国人生活的一个基本要求是搞社会联络的能力,关系学赋予一个人应付生活中无数的门路的能力。要琢磨出这些关系学辞汇的各种社会用法和社会态度,我们必须到辞典的定义之外看看日常生活中人们的思想和看法。

我一旦决定把关系学作为研究重点,就到处找人给关系学下一个定义,我得到的回答表明,尽管我想弄明白"本地人的看法"(Geertz,1984),可实际上他们对关系学没有一个单一的看法,相反,当地人有多种的看法和定义。这种不明确性表明,关系学包含了模糊和善变的文化意义以及人们对关系学活动的又褒又贬的模棱两可态度。对这种社会现象的多种奇妙的相互冲突的态度,不仅说明在任何一个具体社会里不同职业、不同阶层、

不同性别或不同伦理的观点,而且也说明一个社会正在经历着特殊的变化,或者说正经历着从一种世界观、一套习惯和解释转向另一套的历史性巨变。同时,人们思想中变化的方向和新秩序的轮廓尚不明朗,对新的关系学的现象的解释也没有定论。因此,在这个开放式变化过程的中间位置提出关系艺术的问题,会遇到不同话语多重性的交锋,所有话语都寻求适当的辞汇对历史做出独特的解释。

这种情景与"众声喧哗"的情景相同,按照俄国文艺理论家米哈依尔·巴赫金(Mikhail Bakhtin)的思想,这意味着社会语言学各种观点之间的交锋,产生出"语言的对话本质"(1981)。这些不同观点在语言中的表现形式,巴赫金称为"方言","方言"在语言中不局限于该词的狭窄的、语音学的意思,也包括不同社会集团、不同代、不同解释观点的社会意识形态。

从我收集的中国人对关系学的口头和文字的描述中,可以区分出四种"方言",即时常互相冲突的关系学的四种涵义和态度。前三种属于大众话语,在家庭无拘无束的空间里,在朋友、亲戚、邻居之中,在公共汽车和火车上不知姓名的友善的陌生人中,日常生活都能见到的语言形式和态度的类型。这种关系学的公共形式往往是自发的,每天人们都在说,却很少写出来,从写作中通常能发现对关系学比较的正统态度,在关系学大众话语中发现的三种方言可以依其态度粗略地加以区分:贬义的,有褒有贬的,以及无褒无贬实事求是的。

第四类对关系学的描述大家一想就想得出,这就是"官方话语"。用"官方话语",我并不是说说这种话和写这种话的都是官员,我指的是其语言风格反映出一种权威性和政治上的正确性,这种权威性和政治上的正确性在统一大众话语上扮演着霸权的角色。任何人,不管他是干部、工人、知识分子、妇女、男人、小孩,都能用这种语言说、写、想。确实,人们或者觉得在公共场合不得不这样做,或者已经习惯这样做。官方话语也支配着各种形式的国营传播媒介,像电台、电视、报纸、书籍,甚至学术出版物。不用

说,官方话语也复制了大众话语的一些因素,有时也与它一致。但其风格、内容、音调、评价模式却使之明确可辨。

民间话语

关系学这个概念首先是在大众话语里形成的,具有反社会活动的贬斥涵义,是一种建立在自利基础上的失常的实用行为。在道德上理应予以拒斥:

> 关系学利用人(工厂工会的女主席)。
>
> 关系学是以不同的态度对待人,这取决于一个人对你有多大用,关系学是不正当的,是欺骗和偷偷摸摸的(中学女教师)。

小学女教师陈中望不赞成关系学的理由略微有些不同:

> "我痛恨关系学,它太不把人当人了。很明显,你给人一件礼物,你有你的意图。我绝不想那么做,但是,我又不得不从负责办护照的官员那里得到好处,使我能出国。我不得不带着厚脸皮给负责人送礼。那以后我几乎恶心死了,但我得到了护照。"她说这些的时候脸上带着厌恶。

梁晓明也认为关系学不对,他是新兴的城市企业家,与厂家、分配部门的人以及市场联系紧密,他说:"关系学对社会来说是很坏的东西,你帮助亲戚朋友,他们会受益,但全是这样,那些没关系的人就倒霉了。他们办不成你的朋友所能办到的事。"

一位工厂女工推测说,关系学的出现是造成社会关系普遍恶化的社会变化的一部分。她把这个转变追溯到"文化大革命"时期,这种说法在80年代对关系学的看法中是很普遍的,"文化大革命"被认为是社会可以想象到的各方面的分水岭和转折点。她认为在"文化大革命"以前,人们是"老实的"和"单纯的",也比较"直"。由于在"文化大革命"中的经历,

人们开始变坏了。他们开始向另一些人使坏，开始说假话，不说心里话。她悲叹自己在过去说话太直所受到的不幸。在许多场合，人们用她说过的话攻击她。她决心要学关系学，这样她的话就不会被歪曲，在将来也少受伤害。

她要搞关系学，又认为关系学使人变"坏"、"骗人"，把关系当作操纵别人的工具。这种看法提供了关系学的另一个解释，它把关系学看作社会道德水准衰落的症状。关系学里有些东西让许多人对它抱有厌恶和道德的反感。一方面她哀叹道德衰落，同时她自己又决意要学关系学，关系学的这种用途并不为了实际收入或者关系交换的物质利益，而是为了关系自身的具体形式、质量和性格独特的技巧，为了具有辨别力、敏锐性以及狡猾明智这些生活中必须具备的东西。这样，关系学的消极涵义中也包含了对于关系学的运作风格，以及它作为一种自我保护形式所带来的好处的认同和仰慕。

有意思的是，上述四种对关系学的否定看法都来自妇女。我发现妇女比男人对关系交易里的咄咄逼人的战术、对利用人和操纵人更持反对的态度。男人则倾向于对关系学的工具主义持接受的态度，用一种现实主义的眼光，把关系学看作是为了实现自己特定的任务不得不做的事。

在经济改革时代，大众话语中对关系学的否定理解是把它和官僚贪污同等看待。我有一位中年亲戚，他是南方的一位农业技术专家，他向我解释人们对官僚怎样利用关系学捞取自身经济和政治地位普遍的气愤和尖锐的批评。"他们的关系网很大，他们互相捞取好处，儿子从老子的地位得到好处，利用权力肥了自己。"我天真地问，既然官僚帮助他们的亲戚和朋友是为了尽义务，他们的行为是否也算负责任呢。他轻蔑地扫了我一眼说："如果他们想帮助亲戚朋友，他们应该想别的办法，他们不应该把他们的地位当作个人财产。"

整个 80 年代，对官僚利用关系为自己和家庭搞特权，公众的怨恨越来越大。确实，在 1989 年春天，人们最有力的呐喊就是反对官僚

的腐败。

> 尽管我能看见所有的小蜘蛛忙忙碌碌，精心编织精细无比、迷惑难解、无远弗届的关系网为自己谋利益。可我从来没想到我如此尊敬的“高级主管”也本能地和天才地致力于搞关系网。不管有意还是无意，为他们自己编织了“魔网”，逐渐陷入这个蜘蛛网里了。他们的视力衰退，耳朵失聪，喉头堵塞，体力衰弱。”（Han & Hua，1990:37）

这一段文字描述了关系网（小蜘蛛）在一般人中的普遍性，但对应该是行为正直的上层领导搞关系却表现出惊奇和厌恶。陷入蜘蛛网和失去使命感的隐喻表明关系学这种行为已经对党和社会造成危害。

王小兵这位男研究生也蔑视搞关系，但他关注的不是自私和从关系网中获得特殊利益的一面，而是关系网对人的否认。他说关系网不透气，关系网所挥发的社会压力让人干不了想干的事。举例来说，他多年以前就想和妻子离婚，她只受过初中教育。尽管在教育上、性格上生活习惯上不和谐，她拒绝和他离婚，还得到所在社区的支援。① 他一想办离婚，他所在的街道居委会就动员他的家庭关系网、邻居、朋友轮番与他谈话，让他放弃这个念头。于是对王小兵来说，一个人的关系能对另一个人施加强大的社会压力以巩固社会习俗，使之接受更高权威的决定。他清楚地知道并亲身体会到这种通过关系网的压力，仍然跟他的妻子住在一起。

第二种解释关系艺术的方法，是不仅说明关系艺术的实用性，也强调关系是按照自身的道德性来运作的，并体现了其必不可少的社会功能。男工人刘福强很有思想地评论道：“关系学包括道德的和非道德的活动，有很高的道德原则和精明的计算，像数学。既有赞同者，也有反对

① 在中国，一般情况下离婚只要夫妻双方同意就可以了。如果只是丈夫提出离婚，离婚一般是不被批准的，除非他能证明妻子有严重的通奸行为。

者。”1984年冬天的一天，在工厂机器的轰鸣声中，这个工人向我解释了关系学的双重本质。

“举个例子来说，关系学并不仅仅发生在两个关系很好的人之间。比如，你在下雨的夜里骑车回家，车出了毛病，你不知怎样修好它。天太晚了，你又急着回家。一个人骑车经过，没有任何理由他停下来帮你修好了车。你很感谢，问他的姓名和工作单位。或许某个时候他需要你帮助，其需求超出你当初要他修车时的十倍，出于感激，你可能尽全力去回报。这是关系学诚实的一面。

可是，关系学里也有小人行为①，做什么事都有特殊动机，它帮助别人、给别人东西，都是为了利用人家。”

路明的分析是对刘福强正反两方面的解释作出的回答。他是年轻的知识分子，以前当过工人。他笔答了我的提问，我将他的信摘录如下：

> 我相信“关系学”这个概念必须同时具有以下三个特点：
>
> (1) 它必须具有浓烈的感情色彩和人情色彩。它必须经常体现在老朋友、老熟人、老关系的交往中。
>
> (2) 它必须涉及到一方利用另一方，也涉及相互交换。也就是说，具有利益交换的色彩；即一方为另一方提供方便，另一方也以某种方式回报另一方。它具有反应、交换和礼尚往来的原则。那种不要回报、无私的关系在关系学里不存在。
>
> (3) 关系学最重要的特征是：它具有对抗性。就是说，关系学实际上是反抗正式组织的非正式的组织方法。当然，这种反抗是搞关系学的双方无意识表现出来的。② 举例来说，甲给乙送礼，乙给甲找工作。这期间，甲只想找到适合的工作，赚点钱，并不想和政府对抗。乙也一样，只想着一个老朋友，或者送多少礼。如果乙帮不了忙，他会觉

① 值得注意的是，今天中国许多道德思想仍沿用着传统儒家的辞汇。这个工人有关君子的高尚原则和“小人”耍手腕、精于算计的对比，出自《论语》：“君子喻于义，小人喻于利”。

② 我把“对抗”翻译成“对立的”和反抗，比“抵抗”更强烈和主动。

得羞耻。除此就不会多想了。但在实际上，这种行为假定了它的目标，与正式的组织对立，也与权威和法律对立。

我认为只有这三种特征（感情、交换和抵抗）同时出现才能叫着关系学。

还有一位把关系学看成当代社会对立面的解释者叫袁大华。他是位男工人，业余时间折腾一家企业。他告诉我："关系学就是人民走歪路达到合理的目的"。他的意思是要达到一些目的必须搞关系学，像调换工作，公众常认为是合理的。但遭到官方规定和法律的反对。理想说来，个人追求应当与以下三点保持一致：合情、合理、合法。[1] 但由于国家制定的法律和规章经常不合理，或者不考虑人的感情，人们不得不走迂回的路避开法律。

确实，我发现人们爱说关系的故事，在中国搞田野调查的几年里以及回到美国后，我听到的关系的故事比任何一本书里说的都多。按我的理解，人们通过分享这些故事建构了一种可选择的现实，在其中他们个人的努力和行为对他们周围的世界能够有所影响。人们爱听某人找到办法打破体制限制的故事。关系的故事提供了能确立自己尊严以及尽管虚弱却能获胜的人的叙述。这些故事也建立起一种集体努力的意识，人们相互依靠以智慧战胜体制限制的意识。

第三，把关系学理解成一种中性的实践，实际上表明了一种不愿对这种实践轻易下道德判断的立场，或者表明这种道德判断对于真正理解人类生活的局限的现实主义看法（即关系学）没有多大意义的立场。持这种立场的人喜爱对人性、对社会和政治现实、对日常生活的局限性进行现实的评价。袁大华解释说："关系学是两个人之间极微妙的一种交换关系，第三者很难了解。它是对相互利益思量再三、算计极深的一种

① 中国的"法"的概念绝不能单纯地理解为西方由合理的、合法的、程式性占主导的法律传统。中国理解"法"更强调官员和国家的权力和权威以及领导的意志。

关系，这是人们过日子所必需的。"他的说法是不对这种行为进行任何道德估价的叙述，认为交换关系是人所必需的。

一个为搞关系学的人辩护的中年科学家也有同样的情绪："他们不是坏人，他们这样做，是因为没办法，生活需要嘛。"我问过两个大学生人们对关系学的态度，他们中一个从前是工人，一个是农民，他们也以同样的情绪回答我："绝大多数人原则上谴责它，一旦机会来了，非要搞关系学不可，他们就变得很实际了。"

这种对人的状况不可知论的愤世嫉俗态度在80年代的中国城市里相当普遍。举例来说，我问一个工厂电工生活里有什么重要的打算，他回答我，人生有三件大事：吃饭、生孩子、保护自己。最后一条的意思是在人际关系里必须实际，因为人并不都像中国的小说和电影里理想化的英雄人物那样完美。

"换句话说"，电工说："我不对朋友希求过多、要求太过分。只是希望我富贵荣华的时候，他们别来捧我、奉承我；我落魄失意的时候，他们别来踹我。能达到这个标准的就是好人了。一个人不能对别人要求过多。"

刘宾雁也曾表述过对人性的同样冷静的看法。1984年我访问了这位知识分子和作家。他详细讲述了50年代早期，看到革命理想主义使他周围的每个人都激情似火，他对即将来临的事情就有了一种预感。大公无私的官方告诫无处不在，当时激起人民的狂热的反响：

毫不利己，专门利人。

刘宾雁回忆起革命胜利以后的头几年间，他问自己这种公众口号式的精神能持续多长时间，那时他开始怀疑。他想，就人性而言，那种革命的吁求看起来并不实际。

80年代，这个标语换了，普通说法是，人们更倾向于相信：

人不为己，天诛地灭。

一位电工向我引用这句谚语，说明他和他认识的人都采取这种明智之举。

对关系学作为每日生存的工具的重要性的感受，从袁大华的哲学反思里得到进一步的回应。我请他解释为什么关系学在中国人生活中这么重要，他说：

> 人活着有两个目的。首先，所有人的基本动机是改进他们的日常生活。人们经常想生活得更舒适、更丰足、更高尚，你不这样看吗？这就是为什么人必须建立关系，靠它达到这个目的。关系学的第二个原由是生活中自我保护的基本需要，如果你不想有人欺负你或害你，你最好是和每个人搞好关系。你搞不清楚你周围的人里有没有会变成一个精于算计、手段残忍的人。这种人贪得无厌，他不把所有他认为妨碍他事儿的人全部除掉是不会善罢甘休的。所以要小心不要得罪任何人。相反，你要给人家好处，这样人家才会记住你。

袁大华以一句谚语结束了他的忠告：

> 害人之心不可有，防人之心不可无。

官方话语

与大众话语不同，官方话语的特征是它的垄断性。它把关系的技巧完全定义为反面的社会现象，关系学因其败坏正常的社会主义的伦理而受到道德的和政治的谴责。下面这段文字是官方对关系学的典型看法：

> 今天，所谓关系网是正在蔓延于党内和社会的不正之风的主要表现。它是中国传统封建思想和宗法思想的残余，也是封建思想和资产阶级极端个人主义和自私自利相混杂的产物，它发生在“对内搞活，对外开放”的改革过程中，“关系网”建立在狭隘的个人主义和

小集团利益基础之上，人们靠相互依赖相互利用结合在一起。（余英杰，1987：103）

不正之风是指不道德和不正确的行为，它表明关系学靠旁门左道来办事，而不是通过官方正常的管道。关系学的道德人格是不正直的，是值得怀疑的。当官方话语承认关系学中包含关系学各方的道德义务，官方话语马上把这种道德义务谴责为与社会主义的现代伦理背道而驰的"封建"、"落后"的行为。一方面，关系学被说成是从落后的伦理系统的残余中发展而来。它的个人关系的特殊伦理危害社会主义体制和对国家普遍忠诚。这些"封建残余"和"封建流毒"，是中国的长期的宗法制度的传统或伦理道德的产物，在农村"自然经济"的状态下，它有其必要性(原中人，1981；丁学良，1983；余英杰，1987)。尽管在社会主义社会生产关系已发生转变，这些落后的痕迹依然顽固地在新社会保留着，必须将它们彻底扫除，因为它们仍然有效地妨碍国家的分配，现在甚至威胁败坏着社会主义伦理。

另一方面，官方话语也不断地把关系学的泛滥归结于最近腐朽影响的引入，像国外的"资产阶级个人主义"，它通过金钱网络把人的关系降低为非人的工具性。

除了指出这两种话语的空间和情境的区别。另外还有一种区分关系学的大众话语和官方话语的方法，官方话语的向心运动和大众话语的离心趋向还涉及一个权力的层面。注意到这种权力层面的是巴赫金，在苏联斯大林时代中期，他写下了他称之为"单一语言"的观点，他必已充分意识到语言和社会话语的政治后果。他写道："一般的单一语言是一种语言学规范的系统……这个规范……(是)斗争克服语言的众声喧哗的势力，统一并集中意识形态思想的势力，在众声喧哗的国家语言中创造一种坚实的、稳定的官方认可的文学语言的语言学的核心，或者防卫已成形的语言，使其避免在压力下成为众声喧哗"(Bakhtin，1981；270—271)。因而官方话语就在大众话语中抓紧一种"方言"或观点，试图给关

系学强加一种固定的、单一合宜的定义和态度。这个过程也被杜赞奇叫做“标题”。杜赞奇记述了清帝国和民国统治如何将自己对关公作为捍卫国家权威的忠勇武士的解释，盖过民间的把关公看作是财神和神庙保护者的解释。

面对关系学的多种方言和散漫的观点，官方话语的反应是仍将他们带回单一的和正确的道德政治的立场，在《工人日报》上发表的文章就试图这么做：

> 石奎武同志对关系学双重本质的讨论，简明地反映了一部分人中间的错误和矛盾的思想状态。人们非常痛恨关系学，谴责它是不正之风，但是在我们谴责它的时候，许多人也仅仅是害羞地研究“关系学”神秘的秘密。在表面上，石同志表达的就是这个意思。在混乱年代，“关系学”或多或少地维持了企业和国家机关之间的经济、生产活动和关系。【承认了关系学的正面性】毫无疑问，这也使一些思想不健康的人开始编织他们的理论基础。也有一些人真的希望“关系学”有自己的哲学形象。但我认为“关系学”并不具有石同志认为的“好”的一面，它的存在给社会带来负面影响。它微妙地作用于人们的思维方式，发挥令人痛恨的影响。它在我们的社会蔓延只能损害正常的人际关系，损害生产力的发展，最终将损害我国社会主义的本性。（魏亚平，1981：3）
>
> 一方面，关系学毒化了社会风气，败坏着人的精神。另一方面，它又激发大多数人的痛恨，促使人们以各种方式和它斗争，最终铲除它。（魏守先，1981：3）

在把关系学只认作一种消极事物时，官方话语经常有意忽视关系学中的伦理原则，并且把焦点只集中在它工具性的和反社会的层面上。

当它承认人类感情的重要性和关系艺术中的伦理原则时，官方话语便把这些因素归并到相对于“公”的领域的“私人的”或“私”的领域。尽

管“私人的”与中文里的“私”的意义很接近，但西方对于“私人的”观念却没有贬低的意思。不像中文里的“私”一样与自私有纠缠不清的关系。再者，中文的“私”并不包含与西方“私人的”此字有关连的肯定的观念，“私人的”指个人有免于被别人窥视和侵入的权利。因此，在中国的官方话语中，关系的艺术被认为是对大的社会有害的感情的储藏室，是对公众利益的冷漠，是对社会主义原则的颠覆。这里“公”的概念是由更大社区的公众利益和政府或官吏(假定其为公众利益服务)的利益的观念合成的。在官方话语中，公众利益和国家利益之间没有概念的区分。[①]

在官方话语中对关系学和私人领域的贬斥之意，在报纸上一篇题名为“一个不徇私情的人”的文章里突显出来。武汉一个军队医院的女会计被赞扬为一个遵循正规“原则”的人。也就是她拒绝给上级、朋友、邻居、亲戚、老乡和老同志好处，尽管他们都想让她利用职权帮自己的忙，如此的勇气使她赢得了公家的表扬(《人民日报》1983 年 11 月 7 日)。在公众利益和党的原则利益上，她成功地抵制了这些私人关系所要求的义务和恳求。

干部如何战胜私人关系和裙带关系的要求这样的重复乐章也在报纸的文章中一再出现，批评干部中的“不正之风”以及滥用权力：“一个人在外正直诚实，回家以后，‘枕边风’就开始吹。耳朵根子就开始软了，心思活了，欲念长了。在过去几年，社会上的‘不良倾向’经常同家庭中的不良倾向混杂起来。因此，纠正社会潮流，尤其必须纠正家庭风气。”(《人民日报》1983 年 11 月 7 日)基本的信息是在行使职责时，个人应当总是按照“公事公办”的原则，意思就是遵守国家制定的法规和指示，而不是在个人义务的基础上行使职权。这个短语总是被用来作为搞关系的对立面。既然一个人绝不应当对来自亲友的个人的要求和呼吁有任

① 在革命前，“公”与官和国家的混淆就具有很长久的传统，其中“公”这个词所具有的“共有”和“集体”的涵义，由于清朝帝国对这个词的占用而丧失了，就像在 19 世纪晚期中国出现的“公共领域”一样，“官”和“公”的区别也在 1949 年以后完全地消失了(Rowe，1990：318—325)。

何迁就，那么搞关系就是把个人凌驾于公众之上。

官方话语中对待关系艺术的又一个特点是倾向于只把关系学描绘成官僚贪污和贿赂。一个常见的主题是逐步增长的官僚贪污，它怎样威胁党和国家机构的纯洁性，引起公众不满。下面这段公开讲话把关系学放置到了经济领域。作为1979年经济改革的结果之一，负责经济活动的官僚有越来越多的机会，可利用他们的职权为自己获取利益。

> 十年“内乱”的后果，我们的优良传统被严重破坏了。旧社会的思想方式和行为又死灰复燃。近来我们社会的经济气氛出现了吃喝宴请收受礼物的丑恶现象，拉关系、找“内线”、走后门，沉溺于奢侈浪费。在一些经济部门、经济管理机关和有关干部不仅视若无睹，以至于不想找麻烦去制止，而且随波逐流，陷入泥坑。这种现象已经严重腐化了我们的各级干部和工人，在群众中引起强烈不满。

这段有代表性的话，表明在官方话语中，关系学如何主要地被理解为一种官僚腐败的消极现象。

在大众话语中，关系学和受贿之间经常有明显的界限。从北京到山东的火车硬卧车厢里，主动地就这个话题和三位男性农业专家展开了热烈的讨论。他们一致认为关系学和贿赂是有区别的。但我能看出他们要把这两者的区别说清楚是很困难的。他们说到的一个区别是两者行为动机的不同：“贿赂是为了自己、个人的利益，它不合法，对国家和集体有害。”关系学则是为了小集团的利益，为了合理的要求，它只是实现合理目的的一种方式。另一个区别是达到目的的方式和风格。在贿赂时，人的言行更明显，受贿人可以立刻看出你需要什么。关系学就很微妙了。他们指出的第三个区别是在贿赂和关系学中人的关系的本质是不一样的。在关系学里，两人之间的交换关系与已经存在于两人之间的原有关系是不能分开的，但贿赂关系完全只是为了贿赂某人而急速建立起来的。

在文化感受上，贿赂/腐败及关系艺术之间的区别，一位在美国求学

的女研究生也许表达得最清楚。她认为贿赂和腐败是贬义、反面的字眼,而关系学却暗含着"人情"、友谊、长期个人关系,以及帮助别人的概念。"这是关系学里好的一面,是贿赂所没有的。举例来说,如果你和一个当官的没有先前的个人关系,像同乡、亲戚等等。如果他帮你,别人就会猜疑你们之间有贿赂关系。"

官方话语和大众话语都将关系学与官僚腐败连在一起,但前者说起关系学来就是指腐败,而大众话语除了腐败这个主题以外,对关系学有着多种解释。不仅如此,官方话语对关系学的谴责还表达出明确的资讯,国家不能容忍贪污的官僚践踏党的原则;腐败的官僚受到处置;最近的个人主义思潮、自私自利、"不正之风"不允许在社会上蔓延,败坏社会主义伦理。而当大众话语批评关系学是官僚的腐败时,却有一种不同的潜在涵义。大众话语将关系学的批评转变为质疑国家本身的合法性的过程。因为国家给予高干和他们的子女以特权。

官方话语很少说到的还有关系学是每天的日常生活的行为,它并不经常涉及在公职上的人们。由于关系学的官方话语强调官员的道德行为以及关系学的毫无疑问的消极意义,从官方话语中完全不可能发展出一种对关系学的新的理解,即关系学是人们维持日常生存、穿透官僚机构的非人的强有力的社会控制、用个人关系抵消国家机构的官僚性政治性关系的唯一途径。这就是说,官方话语不能够接受这种可能性,即关系学是特定的社会主义制度条件下的产物,可以松动国家对社会各方面的滴水不漏的那种控制。大众话语包含着对关系学多元的、又爱又恨的和矛盾的理解,而官方话语只承认它消极的、自私自利的、反社会主义的特点。

民间话语中的关系学的关键字和概念

在大众话语中,有关关系学的辞汇的回顾表明了更多面的意义和道德评估,在行为上也有不同的层面。首先,在辞汇上就有一些与关系(社

会关系)相关的一些组合词和短语。关系网是个人社会联系的网络。一些人的社会关系网很大或很宽,意味着他建立的关系网涉及的人很多,可以是社会各行各业的人地理分布上也很广。

关系网内社会关系将一个人与两种联接点联系起来,就是关系户或熟人依据当时交换关系的流向而定。在现实的生活中,这两个词可以指同一个人。关系户是个人欠了关系好处的人或集体,对这些人或集体人们,个人有义务以自己的影响给予帮助。

熟人指的是在关系网中个人能向他求助的人。熟人是一些处于一定的有利地位上的、能影响某些好处和好东西再分配的人。由于一些先前存在的朋友关系、亲属关系或其他交往中的恩惠,人们可以依赖熟人获取某些好处或想要的东西,或者通过他们办事。“在今天这个社会,没有熟人办不成任何事。”这句话可以表达各种心态:讥刺嘲弄,尖刻的批评,自嘲性的揶揄以及一种看透了的悲凉。讲这句话的人可能是指他没有这类熟人,或者没有在需要时够得上的熟人,或者根本就不喜欢靠熟人办事的想法。

“拉关系”指主要通过送礼来操纵社会关系,其目的是获取无法立即或直接得到的东西和服务。英语俗话里的“拉线”(pull string)在意思上与它相似。但涵义比它窄,用法上也没涵盖整个复杂的策略、社会礼仪、礼物授受的范围,这个中文短语却把这些意思用合适的形式都涵盖了。

与“拉关系”在意义上非常接近的一个短语是“走后门”。按我的理解,两者的区别在于,“走后门”描述涉及到利用社会关系的实际过程,但它更多地是给一整套社会实践以一个分类性的标签,这些社会实践或者半合法或者不正规(比如没有走前门的合法管道,而是从后门溜进去),或者是通过只对有“路子”的人开放的管道办成事的排他性或特殊性的方式。这两者的不同被工厂办公室的一位妇女一语道破:“如果你想走后门,首先得拉关系。”

“油”有时特指那些善于搞关系学的人。它描述这些人的机智和狡

猾,有精明的社会手腕,精于察言观色,口舌伶俐。这些人常常有很宽的关系网,因为他们懂得如何笼络社会关系,也有势利眼。也就是说,他们绝不会不加区别地培养社会关系和朋友关系,而只是精巧地瞄准别人的社会地位和影响。那些"油"的人登峰造极的技巧是与每个人都保持和谐和平稳的关系。这些油子的能耐是善于言辞,并清楚地知道在何时、用什么方法、向谁来施巧献乖,或者低眉讨好。这样,他们讨到了好处而不招人嫌,甚至有时给好处的人还不知已经被人利用了。

"油"的另外两种说法是"老油条"和"滑"。第一种解释把一个人比喻为大多数中国人早餐吃的"油"炸时间过长的面食。"滑"与"油"意思相同。我一个叔叔从南方来看我,他对我说,一个人的"滑"很像戏台上的演员,他们能变化自己的态度和行为以适应与他打交道的不同人。他们有特别的诀窍,能感受到他面对的这个人的气质和性格。"滑"的人知道怎样在领导面前说话,如果领导喜欢被人奉承,他们就拍马屁。如果领导比较正直,他们就会做得很诚实,工作努力,让领导觉得是个说得少、做得多的人。

对"油"滑品质的解释中有一种否定的道德评价,叔叔的话又提供了一个例证,它视这种品性为图私利和不诚实。但是这种对待有巧妙社会手段的人的态度不是唯一的,甚至也不是最普遍的。在这个问题上值得注意的是陈少雄的议论,他三十多岁,是一所工艺学校里的木匠。

> 一个人可能很"油",但并不坏,或者思想卑劣。这是有区别的。在我的单位,有又"油"又坏的人。有个工人,"文革"期间凶得不得了。他暴打我们单位的一个知识分子,现在那个受害者是他的上级,但仍然很怕他,因为他坏。一个坏人可以没有明显的理由,能想方设法把周围的人际关系搞得很紧张。举例来说,如果你抱怨一些人是坏人,他就会反戈一击,把你的话传给你的对头,挑拨你和别人的关系。但同时,你和你抱怨的人都觉得他是一个好人,因为他只对你忠实。一个"油"的人并不想害人,"油"只意味着他做事情以前

三思而行，他动脑筋，因而他很聪明，其他人羡慕他，甚至嫉妒他。“油”的反面是傻，有些人有能力，办事漂亮又稳妥，让大家都高兴，不得罪任何人。

我叔叔和陈的表述，反映了人们对关系学运作中的这种品性普遍的截然不同的态度。大众话语对待老实这种品性，也有一种矛盾的社会心理。老实常常是和“油”对照的。老实意味着诚实、正直、可靠。说的是一个人诚实无欺，遵循自己的道德准则。这个词也指人品的直率和天真。老实后来也经常被赋予了轻蔑的意思，指的是“头脑简单”和“服从”。老实人从这种意义上就是容易相信他的上级或政府所说的话的人。他们没有独立思想，也不会做批判分析的思考。“油”的人擅长搞关系学，老实人很少搞关系学。

看起来，“油”和老实之间的歧义是一个有意味的社会现实。“油”作为玩弄手法的否定性涵义被“精明”之类的其他意义削弱了，而“精明”不同于道德上的“坏”。同样，“老实”表面上“诚实”的肯定性涵义，也被人们认为老实人柔顺、服从、权力的驯服工具等看法搅乱了。这两种品性的道德歧义，在大众话语中带出了对关系艺术的估价。一方面，既然关系的技巧吸引“油”的人，它在道德上就被怀疑；另一方面擅长搞关系学的人，在道德上并不是坏人，仅仅是比别人聪明些，而不搞关系学的人是傻子，像那些老实人只知道没头没脑地干，不管谁说的都相信。

与关系学有联系的其他辞汇，可以从“人情”这样的老话里找。“人情”这个词有古老的历史，古代儒家话语中就有记载，在汉朝的《礼记》中，人情涉及到建立在父子关系、家属和亲属关系、朋友关系之上的自然的人类感受和情感。这些感情和感受经过人的思考，成为“礼”的来源。通过适当引导社会关系、社会事件和社会事务，整个社会秩序有可能得以维持(《礼记今注今译》1987:741)。唐朝诗人杜甫写了这句话：“粔敉作人情”。在清朝，这个词就主要指送礼和伴随此行为的敬意(许平，1990:22)。

在当代中国,人情展现了关系学的另外一面,即始料未及的伦理的一面,因为关系的技巧经常被谴责为具有自利、自私、实用的性格。我的田野工作要求我搞清楚人情在当代中国被人理解的三种涵义。

首先,人情是人性中内在本性的一部分。人性在此并非个人的人性,而是指社会关系和互动,它自然的被感情激发。对其他人的"人类感情"既是伦理的,也是感情的,人与动物区别也在于此。指责一些人没有人情,等于是说他没表露出自然的感情、依恋的感情和对其他人的责任。"没有人情"是指对这样的人能不能叫做人都有疑问,而按照人情行事的人就是做好人,或者"会做人"。

其次,人情也是在社会关系里行事为人的适当方式,每个人都按照别人的由其社会地位和与自己的关系所决定的行为来对待别人。这里强调的是适当行为,而不是自然天性。如果一个人做了好事,别人就应该用礼物和其他手段表示感谢。一个亲戚或朋友病了,就有义务带点礼物去看看他。不懂人情是缺乏用适当的和道德的方式与别人交往、缺乏社会辨别力和社交手腕。人情网由一个圈子被认为是可靠和可信任的人所组成,圈子里的人有一种感情的亲近,像家庭、亲属、好友。人情网与关系网是有区别的,从两人的情分的高低可以确认出来,人情网的情分高,实用利益的层次较低。

第三,人情还涉及到两个人的互惠互助,它建立在情感联系或者义务和感激观念的基础之上。"欠人情债"这句话表达了互惠的伦理要求如何支配着社会关系。我曾访问过一个亲戚,他是南方城市里一家小工厂的中年技术员,他请我帮助市里的一位干部,这个干部因阵发性胃病,当地医生又诊断不了,怕自己会丢命。这个亲戚问是否我有一些美国的特效药能治这个干部的病。我能做到的最好的办法,是我回北京后寄给了他几盒德国牌子的胃药(Alka Seltzer)和一袋当时很难取得的奶粉,我想它可能会减轻胃酸。他写信很感激我,"你给了我一个人情。"他曾从那个干部那获得了一些人情和要负的义务,现在他通过我,按照人情

的原则作了回报。

同样的，一个人可以以帮助别人"做个人情"，"托人情"是轮到他从别人那里要求帮助。为了得到其他人的一些帮助，有些时候只说些人情话就行了，或者用一些暗示的事情打动人心，唤起别人的个人义务感。"人情势力"让人很难回绝帮助的要求或不回报人情债。

人情期望在80年代和90年代，与40年代一个美国人在中国做的有关中国人伦理的下列观察并无什么不同："不帮助别人找到工作或者得到别的好处就是缺少人情。如果他不能帮助亲戚，他甚至更糟。他可能被说成不孝或者背德，也就是说，他不爱那些由自然的纽带联系着的亲人，这两者都是不人道的极端。他的不偏不倚导致亲戚和朋友疏远他。这一情形带来的压力极大(Levy，1949:355)。"在这些段落里，人情都被描写成巨大的负担，但在80年代和90年代和我谈过话的大多数人都认为人情经常具有积极的涵义。他们经常的看法似乎是自从"文化大革命"以来，社会上就没多少人情，似乎人们变得冷漠了，对建立感情联系麻木不仁了。许多人喜欢台湾电影是因为有强烈的人情味，它们的主题也是普通人际的感情，不会像许多大陆电影那样被拔高到一个政治的教义上去。1991年，许多人欣赏一部电视连续剧《渴望》和电影《焦裕禄》，并不是因为《渴望》中对一位知识分子的贬低，也不是《焦裕禄》宣传无私奉献的党的干部，而是他们的"人情味"。与我交谈的一位中国评论家说，这两部作品都表达了真实的感情和人际关系的联系。

田猛，一位在美的中年艺术家，被问到人情味这个词的涵义时。他回答说，人情就是指人们本性中有能力与亲属、朋友、邻居间保有的温情与感情，而没有"文化大革命"中社会关系里所产生的政治歪曲。没有人情，人会对人冷漠和残酷。他引了一个例子。"文化大革命"期间，还能发现这些人情。他挨了"批斗"，被押到台上接受群众的批判，指定单位里的两个老工人一人架一只胳膊，让他坐"喷气式飞机"，那姿势很痛苦。他在单位和这两位元老工人关系不错，他们低声告诉他，自己摆一个姿

势,他们不会往他胳膊上用力,这两位老工人没有忘记“人情”,他们不让政治压力扭曲长期以来形成的关系。

可以说,人情的道德话语,在当代中国社会,不管是台湾、香港,还是大陆都很流行,它源于儒家对伦理的强调,“礼”或者“礼仪”,是支配社会关系和社会交换的一系列古代习俗。儒家的社会理论既不是从社会,也不是从个人推演而来,而是从人际关系推演而来(梁漱溟,1949)。这个出发点在逻辑上导致了强调人的行为把社会关系具体化并使之得到培养,这样互惠和同情就非常重要(金耀基,1982:71)。因为它关注社会关系适当的和伦理的引导,强调责任和报答,人情话语就古代经典的传统的大众化版本。

关系学的另一个关键的观念,更与一种大众化的儒家伦理有关,这就是“礼”或者“礼仪”的概念。“礼”是现代中文辞汇中“礼物”的一部分,文字上的翻译是“礼仪上的物品”,意思是“礼物”是用于“礼仪化的关系”上的“物品”。中国古文里这个辞汇的意义,要比现代汉语里仅仅局限在“礼物”的意义丰富。“礼”在古文里的涵义也意味着“社会礼仪”,其中用到了礼物,像先祖的牺牲、葬礼和宴请。它也有“伦理”和“礼节”(合适的行为举止和风格)的涵义,这是主人和宾客、上级与下级等等的社会角色演出的意思。“礼物”、“人伦”、“礼节”的相互关系,被“礼”的另外一个古典涵义所概括:社会关系的互惠。礼物要求回报,关系也要求回报,因此送礼的伦理扩大到所有的人际关系。这些关系反过来又被“互利的法则”所引导,或者说行为的礼节建立在高与低、远与近、老与少、内与外的相对地位关系之上。在第三章,我将细细探询当代关系学礼物关系的礼节与伦理。在第六章,我将依循着关系学的谱系,探询古代中国第一个中央集权国家出现以前“礼仪”所扮演的角色。

通过对人情、礼物关系、传统亲属伦理中关系艺术的追根溯源,我从一篇大陆论关系学的学术论文中发现了论据。这篇文章与通常的官方话语就此问题的观点有所不同。关系的艺术被归结为孔孟之道的人伦

传统，它力戒一般性的爱，而提倡建立在“内外有别，亲疏有别”的基础上给予好处的义务(郑也夫，1984：53—54)。这样孝顺、兄弟情谊、忠诚、信义等儒家倡导的以亲属朋友为重点的美德便被视为关系艺术的根。

虽然人情话语是各地中国文化的重要特点，但我们必须小心，不要把人情或儒家文化本质化、固定化。必须认识到在不同的社会历史背景下，人情话语的基本轮廓和作用是不同的。在香港和台湾，它在市场关系中运作，而在大陆，它处于一个非常不同的政治经济类型中，国家在政治经济中居支配地位，无处不在，主宰一切。可以说，大陆的人情话语是从更古老的人情话语中成长出来的，因此，尽管它保留了人情伦理的许多原则，它也发展出新的在过去只是非常隐而不见的非常初级的政治和经济的层面。确实，说到人情和关系有什么不同，一位女工宣称关系学是“人情走样”，关系是人情的功利和腐败的形式。

我在第三章和第四章还要再回到关系艺术根植于中国传统的伦理话语和朋友亲属原则这一问题上来。现在，关系和人情的关系帮助我说明以下的观点，即关系艺术是一个把功利性的动机与根植于儒家传统的大众化形式的一套高度发展的伦理结合起来的复杂的文化现象。关系学在功利和伦理之间的这种内在的矛盾，能够解释为什么关系学被普遍认为处于人们既爱又恨的道德上的两难境地。

关系艺术中的人情因素也解释了针对它的另一种文化两难，一个是国家拥护的“公”的集体伦理和“私”的个人关系伦理之间冲突所产生的，官方话语一般以否定的眼光看待人情的伦理，把它等同于“私”的个人主义的自私范围或小集团利益。举例来说，一篇报纸的文章赞扬陕西一位正直的干部对他的前任领导、前任部下不徇私情，他的一个同乡想劝他不要将他们的错误行为公之于众。他说：“我们是共产党员，不是江湖弟兄！[1] 我们必

---

[1] 江湖弟兄是14世纪的一本小说《水浒传》中的词，这本书叙述了梁山好汉非法冒险和相互亲密的忠诚。

须说真话，维护党的特性，遵循原则，我们不能考虑情面。”(《人民日报》，1983年12月10日第1版)

另一篇报纸的评论为一位农村的镇党支书大胆抵制亲友的要求鼓掌叫好，这位支书在他的镇上有了办公室之后，立即召集亲友开了会，他告诉他们，他在办公室不能帮他们做任何事。评论员写道：

> 谁没有三亲六戚，七朋八友？谁没有大事小事要别人帮助？一个人经常遇到不应当帮的事，但是既不能开诚布公地回绝，又难于借故拖延。一个人应该怎么做？唯一的办法就是铁了心、把好关、打破关系网。(《人民日报》，1983年12月11日第1版)

上述例子中的情，与个人同亲戚、朋友、上级、下级的感情关系“人情”一样，都是站在对党忠诚的观念、集体和国家的利益、抽象原则的对立面上的。按照官方话语，对这种人情要“铁了心”(“心”是感情之所)地积极反对。正如我后面要讨论的，对“私人感情”的压制和克服是革命后中国培养国家普遍伦理的组成部分。

一句经常挂在口头有关关系学的俗话，也表明为什么关系学的展开扰乱了官场秩序：

> 现官不如现管。

这句我经常听到的风味十足的俗话，部分地表明关系学是如何经常介入官场：一个人并不经常依赖于最高的官员。有些时候，这些官高高在上，人们很难进攀上，他们也不愿帮忙，但一些围着他转的人却能说服他帮忙。

不与负责的官员而和低级别的人培养一种工作关系的原则，是木匠陈绍穷告诉我的。那天他很高兴，最近他帮了厂子一个大忙，劝说当地电力局给他的工厂增容，他单位的领导不愿依赖关系的技巧，没有经常给别人点好处，所以报告请示了一整年，还是没能让当地电力局给他们的建筑大量输电。他们走正式途径求电力局，后来证明这种方法无效。

一筹莫展以后，他们把任务交给了我的这位朋友。陈与电力局办公室的几个干部和职员闲聊，请他们到餐馆里，摆上一桌丰盛的筵席，钱由单位出。不久，他们单位就得到了所要求的额外的电力。

反思自己如何成功地给厂里增加了电，陈引用了上面的那句话，来解释像他这样一个工人，没有地位和一官半职，是怎么能完成这个任务的。我要他给我解释一下，他详尽发挥道：

> 县长可以说是很大的官了，特别是在当地县里的农民看来，一个县长是很有权的。可是你要做一些事的时候，在这地方他实际上没多大作用，所以对你没用。一个小官甚至一个职员直接负责某事，却能帮助你。所以，社会地位高、政治地位高，在你要办事的时候，并不是必须的条件。反而像我这样地位不高、关系不少的小人物倒能办成事。

所以陈在当地电力局办公室拉上关系的那帮人，并不需要他们是大头，但他们都是直接“负责”的人。同时，陈的单位最好也派出像他这样的人，他懂得关系的技巧，而一个拘泥的行为端正的高职位对主管只能通过正式管道要求电力局为单位送电。通过上述例子可以看出，关系学是怎样利用存在于一般的等级权威和特殊的执行权威之间的差异的。

第二章 关系的范围和使用的背景

对于关系学典型的实际应用实例调查可以鲜明地勾画出它的轮廓和范围，并揭示可能产生这一整套关系实践的关键的社会和历史因素。在这一章中我将讨论各种变化的社会语境，在这个语境中关系学得以展开，它的社会作用得以发挥。既然关系学并不是很均匀地分布于全社会，我想表明不同类型的人群和社会组织（不同的性别和职业阶段）与关系学所发生的不同程度的联系。这里提供的只是我对于关系所做的田野记录，它只是关系学的社会应用与功能的沧海中的一粟。关系应用语境的例子和关系的故事无穷无尽，这里捕捉到的并不能涵盖关系实践的整个范围。但是，我希望这一粟之水能反映关系实践在当代中国的每日生活中所起到的巨大的作用。

城市与乡村

在我讨论城市社会关系学的应用语境之前，对乡村关系学应用范围的简短考察顺理成章。香港中文大学的人类学家乔健写道："这个'关系网'存在很长时间了，但在当代中国大陆，却无比地重要。因此，它是一个人在研究大陆中国社会时必须理解的首要课题，特别是在城市。"

(Qiao,1982)在强调关系学是大陆城市社会重要特征以后,乔健没有解释为什么他强调城市。农村没有关系学?或者是因为现代城市一般来说是非个人的和理性化的行为容易施展的地方,所以它在城市里的流行更值得重视?

对这些问题中的第一个的回答是否定的,尽管有充分的证据说明关系学在农村和在城市社会一样存在。中国的报纸持续报道农村中"走后门"和裙带关系的现象。[①] "文化大革命"刚刚结束,对来自广东一个小村庄的农民移民所做的访谈证实了关系学的重要(Chan, Madsen & Unger,1984:276—281)。农村干部,特别是掌权的官,都靠本职以外的关系网为乡办工厂取得到原材料和为本乡取得到额外的化肥、砖、钉子(Chan & Unger,1982)。

确实,我访问过的一些城里人都认定关系学在农村要比城市流行因为它的发源地是农村文化,其中亲属纽带和劳动交换、相互帮助和义务的传统是占支配地位的。我访问的北京居民,有些过去在农村生活过,有些有亲戚在农村,他们都体验过农村关系学的重要。大部分人是在60年代和70年代响应国家到艰苦的地方去的号召,在不同时期被下放到农村,向贫下中农学习。他们去的时候,农业集体化仍然占统治地位。他们当时汇报说,一个农民不得不靠送礼、参加婚礼等等活动与大队和生产队主管保持良好关系,这样才能被安排轻松工件、得到更好的工作考核。从70年代中期和80年代早期,下放青年的家人竭力想办法让他们逃脱艰苦的农民生活返回城市。他们不得不使出浑身解数,调动一切力量,给队主管和农村地区更高的主管拉关系、送礼。

80年代,随着令人惊奇的农村经济改革,看起来关系的艺术面临更多的机会和情境。随着农村联产承包责任制的实行,农业的商品化、乡

① 参见下列报纸的文章:《人民日报》1977年12月13日,《中国青年报》1983年5月22日,《人民日报》1983年11月4日,《工人日报》1983年4月20日。

镇企业的兴起,农民企业家不得不通过关系获得原材料,保护当地市场。我访问过一家乡镇企业,我了解到建设、维持、管理乡镇企业的一项重要工作就是与各种官员和当地政府"搞好关系",这是一项微妙而复杂的任务。乡镇企业要依赖当地政府办以下事情:原材料、电力、劳动转移、运输、产品分配、减免税收,要得到这些好处必须搞关系学。

关系的应用不局限于农村的经济和企业功能。在去湖北省的旅途中,我又听到农村关系学的另一个重要竞争领域:农民进城定居的运动。在一个名叫三湖的镇上,许多住户都是40、50年代国家对人口迁移控制不严时从周围农村迁来的。80年代,社会人口在一定程度上可以流动了,住在周围乡下的农民开始找城里的关系,他们想离开土地定居在城里。按一位名叫灵萍的城市妇女的说法,许多年轻的农村妇女是通过给城里的亲戚当保姆或看门人进城的。既然他们是亲戚,城里的亲戚不给钱,但提供衣食住,有时还送嫁妆。最重要的是几年以后,他的亲戚能获得官方许可,使他们成为城市居民。农民希望在城里有个落脚点,靠城里的亲属在个体户餐馆和商店找个工作,或者在城里帮他们的亲戚建立自己的企业。这个例子表明关系的艺术在城乡都一样通行。

因为我在中国的城市地区花了很长时间,这本书中关系学的许多案例都是以城市为背景的。[①] 在结论部分我举了中国南部温州农村农民礼物交换的几个新的例子。这种发生在亲戚和朋友之间也发生在不同村子之间的礼仪性的和节庆似的送礼,与发生在都市中的更带目的性和更境遇性的关系艺术的礼物联系形成了对比。因此,可以说在许多农村地区,既存在关系的技巧,也存在灵活的礼仪性的礼物经济,在大城市的生活中,关系学比生日、结婚、升迁等场合的送礼要重要得多。

把乔健从香港的视角观察到的东西与相对并不突出的现代海外华

---

① 有两位人类学家以中国农村关系和礼物交换写了博士论文:哈佛大学的阎云翔和北卡罗来纳大学的安德鲁·科普尼斯(Andrew Kipnis)。

人城市社区相比较，可以看到今天大陆城市社会关系学的流行程度看来更加突出，更需要作出解释。这个任务使我写下了这一章。通过对特别易于搞关系学的不同类型的人和不同的职业集团的观念研究，也通过展现城市日常生活中关系学盛行的那些生活领域，我将最终形成一种解释性的、说明性的和理论分析性的框架，来把中国大陆的城市地区的关系学现象的重要性揭示出来。

性别层面

关系活动的分布也可以通过性别这条思路来观察。我问的问题涉及到性别时，常让回答者为难，但我觉得值得从这个思路做下去。当我问到关系活动中的性别差异时，回答者无论男女经常停顿，三思以后才回答我。而通常回答又是含糊的、踌躇的，缺乏明确性。似乎他们第一次被人问到这个问题。我也只能就我访谈过的大多数人做出结论，性别在关系学的考虑中并不是突出的因素。也可以说在城市关系话语中，无论是官方话语还是大众话语，像职业、阶层、阶级这样的区分，城市和乡村的语境，过去与现在等都比性别区分要突出。既然性别不是关系话语的主要组成部分，我更多地依靠我自己对关系活动的观察，将我能收集到的材料来整合有关性别的讨论。

尽管我并没有发现男人或女人谁更爱搞关系学的一般调查资料，但我能收取人们对性别区分如何影响关系学的策略和形式的看法。方丽平曾用关系帮我取得去工厂研究的许可，她指出许多妇女搞关系学是为了得到一些“小东西”。这包括送单位主管一些好处，得到几天休假，通过朋友取得一些在商店买不到的东西，或者让自己的孩子进一家好的幼稚园。而像一些更复杂的拉关系的任务，需要进入大社会、培养各种关系的任务，像找工作、取得建筑材料、迁户口的许可等，就经常让他们的兄弟和丈夫来办了。她是这么看的。

关系学中性别分工的观点中包含的第一层曲意是，妇女关心的只是家务事。许多和我谈过话的男人都有这个观点。与第一个曲意相关的观点是，因为关系学涉及到与社会上的三教九流联系，对妇女的社会名声不好。对他们来说，妇女并不适合于搞关系，因为它经常要求大量的跑腿工作，在与不同的单位、不同的办公室、不同的家庭的交道中培养关系。一个工人坦率地说，他让他的未婚妻去医院做检查，证明她是处女后才结的婚。所以这种对妇女贞操的关注是一种有效的阻止妇女离开家在社会上闯荡的社会威慑。

陈绍雄，一个男木匠，解释说很少妇女很能在社会上长久搞关系学，因为人们会开始谈论她们，她们就会得坏名声。“早晚有人会说：‘这个女人吃得开，她搞了那么多的男人’”。尤其是出于工作要求一需要搞关系的情况更是如此，像联系许多社会关系搞货做生意，像供销店老板或私人企业家。“如果是未婚女性搞这项工作，父母就会反对，怕将来难找到丈夫。”陈说：“如果是已婚妇女，别人一说闲话或嘲笑她，她丈夫就会很不自在。所以结果肯定是，她不会干的。”

同样，对王小兵这个当过农民的男学生来说，“聪明的女人”，或者比大多数女性更开朗外向、野心勃勃和精明的女人，应当避免卷进搞关系学的工作中来，因为她们“不得善终”。按他的看法，男人比妇女有侵略性，他们会在社交活动和利益交换中占女性便宜。他们会要妇女用性来交换她们所要求的。这就是为什么“精明的”妇女经常机警地避开关系学世界里的这些危险，走进大学，或者当老师，或者选择医生的职业。确实，按照王的意见，这些从事每天都要靠拉关系工作的少数妇女，都具有非凡个性，她们必须具有比普通男性多两倍的坚韧，而且能不在乎自己的名声。

看来可能正像在绝大多数男性支配的社会一样，城市中仍然有一种倾向，认为妇女适合待得离家近些。尽管城市妇女在 50 年代后期进入工作的大门标志着妇女与传统束缚分离，但我发现三十年以后，妇女，特

别是劳动阶级的妇女，仍比男人受局限，她们的日常生活限于同事、家人亲戚、邻居的小圈子。

在我研究了三个月的北京印刷厂，我观察到女工们进行了大量的从商店里买便宜货，并把便宜货作为好处来分享和交换的事。如果一个女工在商店或家门口的自由市场杀价买到了便宜货，其他女工就会把钱交给她，让她也替她们买。另一天，一个女工嚷嚷说她有路子买到一种特殊的洗发精，因为她有亲戚关系。她接下来就接受大伙儿订货。做为对工人的福利，工厂不时搞来一些货物像水果、蔬菜、毛巾以批发价卖给工人。经常是妇女们排队为她们的家里、朋友、邻居购买这些东西。

韩素兰是位五十出头的妇女，属于农民和工人阶级，她和她的丈夫、女儿、婆婆住在丈夫厂里典型的三间水泥平房中。在北京，常听人说这种一幢有院子的老式平房比新的多层单元房更宜于沟通邻居间感情。韩家与其他五家共用一个水龙头和厕所。因为邻居们交往频繁，在这也住了很长时间，邻居们之间相互了解，在小事上互相帮忙，相处得很愉快。一家东西用完了，向邻居借个酱油、醋、鸡蛋都是常事。经常一家通过关系从商店买到了缺货的商品，或是一家的外地亲戚捎来了北京买不到的美味，他们也会和邻居们一起分享。韩说，分享是最好的办法，因为老邻居们能知道你家弄到了什么，不给他们一点，他们就会有些许埋怨，你自己也觉得丢了面子。“街坊之间要过东西”，韩说。

她的婆婆曾给一位不会缝纫的邻居做过一件棉背心。半年后婆婆要回乡看儿子，邻居给她儿子家买了些糕点。“这是遵守人情”，韩说。另一次她丈夫出差，她一个人没力气骑车去当地煤气站换煤气罐，邻居让自己的儿子帮助她。还有一次他们要招待外地客人，正赶上工资没发，急等钱用又正好手头短缺。一个好心的邻居赶紧去银行取了一小笔钱借给他们救了急。韩说以这种互相帮助和互相给予，一个人能和邻居保持良好关系，家里祥和又安宁。

在这些观察的基础上，我们能确定存在着两种关系活动的性别范

围，一种是家里的，妇女比男人活跃。而在范围更大些的公共的社会活动中，男人比女人活跃。家里的活动包括日常生活中与邻居、亲戚、朋友的礼物和好处的交换，这些内容包括介绍对象或叫当媒人，送孩子上学、新年给孩子压岁钱，以及办理婚丧生育等事。

这种由妇女扮演重要交换角色的家庭情况，与在关系学的公共领域的情形有两个区别。第一个区别，是它强调增强社会性，在亲戚和朋友的网络中维持家庭的良好关系，而不是为了获得一些物质利益和政治利益。在第一章里，我说过我访问过的许多妇女都对关系学抱否定的态度。她们对关系学赤裸裸的功利主义和咄咄逼人的手段有看法。它与家庭间温暖的交换关系成鲜明的对比。第二个区别是，与公共领域相比，家庭间的关系不涉及政治领域，而政治则是从行政机关和官僚机构中获得利益。由于这两方面的不同，可以说家庭领域更接近于革命前的人情伦理，而男性支配的关系学的公共领域则采取更咄咄逼人的风格，牵涉到国家机构，其中有影响的位置经常由男人所占据。

也有一种观点认为妇女在关系艺术的公共领域是全力参与的，认为她们是要手腕的重要角色。女研究生韩兰认为，社会上的关系艺术是官方不许可的办事途径，因此男人经常让女人代自己出面。换句话说，既然关系学具有非正式交换和非正式关系的特点，妇女又有非正式和次要角色的社会特点，妇女适合于介入。不仅如此，韩兰坚信妇女比男人具有更多的人性，在培养关系，唤起人的恩义感上比男人做得更好。我问及妇女做事的社会范围的局限，韩兰指出，在关系艺术中有一个确定的特殊领域妇女可以参与。工人们更保守些，在关系活动中几乎看不见工人阶层的妇女。在干部和知识分子阶层，妇女介入的较多。通常让老婆出来送礼就是拉关系的前奏。一般认为妇女成功的可能性较大。

一位务过农的中年知识分子提出一种观点。他告诉我丈夫一般都先征求老婆的意见，然后派她出去拉关系。丈夫常用这种方法。他认为妇女比男人更得体，男人一般都会满足女人的愿望，会照顾女人："男人

不想让她难堪，保证给她台阶下。"换句话说，既然拒绝要求让别人丢脸，男人不会直接拒绝女人，至少会许诺帮助她，这样女人也能维持自己的尊严。

人们经常以粗浅经验的形式向我指出，如果关系学的目标是男人，最好是让女人去求他。如果目标是女人，特别是年纪大一些的女人，最好使的手段让年轻男子去软化她，以使她把事办妥。下面这句谚语的智慧道出了关系学中的两性游戏：

同性相斥，异性相吸。

在搞关系学的时候妇女在运用异性原则上扮演了重要角色。

说实在的，妇女也乐于在关系艺术的公共领域中发挥自己的优势：因为干部经常是拉关系的目标，大多数干部又是男的。一个工厂的年轻的女供销员告诉我，女人，尤其是年轻女人，搞起社会关系来，常常不像男的那样靠物质交换，仅靠异性相吸就足以使男人帮助她。男人们占据着社会上支配地位，女人搞起关系来走得更远。这并不是说要女人出卖色相，只是靠魅力。她说女人可以省下买礼物的钱，却能利用个人魅力替代礼物，不仅如此，许多男人觉得有义务照顾女人，因为人们认为她在生活上要有依靠。下面这句谚语，我是从一个男大学生那里收集到的。他曾是建筑工人，这句话反映妇女搞关系确有优势，大家都认可这种说法：

有面子不如有辫子。

面子在这里指一个男人的社会地位和社会关系，辫子则是美艳女人的社会资产。这个大学生看到美丽活泼的女生得的好分数比男生多，分配工作也占便宜。这个观察说明在一个男性主宰的社会里，仍然有妇女的用武之地，尽管这种用武之地也是以男人为中心的。它们也揭示出拉关系经常为两性政治的活动以及性别秩序的争论提供一个舞台。

我问过工人刘富强，男人要是不满足于女人有魅力的人格，还想占肉

体上的便宜,该怎么办？他马上说,尽管有这种性误导,但是男人照顾女人的责任不应建立在性冲动上,这对女人是一种侮辱。就是说,女人能靠有魅力的品格降伏男人的意志,并不是要和男人上床,刘是这么认为的。可是另一个下过乡、把七年青春献给农村的女人告诉我,她记得在那个绝望的年代,为了返城,她们中的一些人和当地干部睡过觉。

不论女人是靠她们的吸引力和魅力或肉体换取一些东西,她们比男人靠礼物交换要付出更多的是她们自己。女人的内在个人品质,比物质的礼物交换给的更直接。可能有人会说:尽管女人参与了关系学的公共活动,但并不占优势,因为她们要把这个角色扮演得符合男人的期望,因为在这个领域里,拉关系的对象是男性干部,或者办公室职员。

应该把这个观点说得准确些。关系学的家庭领域和公众领域并非互不相容,它们是重叠的。这是社会主义社会特有的情况,国家深深地渗透家庭的每日生活,不论是衣食住行这些基本要求,还是婚丧嫁娶这些私人行为,都在国家有组织的权力控制之内。为了维持家庭,妇女经常要和公共领域打交道。而且,一个人与邻居、亲戚、朋友的家庭关系网常是他们与公共领域打交道的资源。

还有一种方法可以观察关系学中的性别因素,即不是问男人拉关系拉得多,还是女人拉得多,也不是分析不同的情况和所采取的不同办法,而是关系的性别本质自身。就是说,在一个较深的层次,关系实践产生了什么样的性别？精神分析学的客体和关系分析理论指明了人格和道德系统在两性中是有差异的。女人倾向于有更多的关系,更注意和关心她周围的人的感情和需要,她们的自我认同与周围的人纠缠在一起。而男人倾向于独立和个人化,他们的自我界限分明,与其他人判然分开(Chodorow, 1974;1978)。男人认同以权利和规则为中心的抽象而普遍的道德原则,女人则体验由在人际关系中的由责任和义务定义的道德的规劝,这种人际关系提供了道德的具体的情境(Gilligan,1982)。对这一问题的描述是否只适用于西方文化,还有待于时间的检验。如果以心理

分析学的视角看关系学中的性别，那么由于关系的和处境的伦理，关系学更带女性特点而不是男性特点。因此，在现代西方是女性化的建构和反映女性视野的道德思考也同样适用于传统和现代中国。西方的个人主义建立在主体剧烈的分离之上，不仅与母亲分离，也与个人生命的所有未来的客体分离，因而是一种男性建构。讲求人际关系和恩情的关系学话语与个人主义是对立的。因而在中国文化中产生了一种在西方并未充分发展的“女性化”影响。关系学中的性别问题将在结尾部分农村礼物经济，以及在更大的社会范围内的性别的讨论中重新涉及。

城市职业阶层

经济改革以前，在城市背景下的社会集团和职业简单分类中，最常见的称呼是“干部”、“工人”和“知识分子”。在 80 年代经济改革期间，劳动的社会分工复杂化了，在新的不正规的社会地位出现以后，这三种分类就变得不再占主导了。这些新的职业包括个体户、企业家、广告商、公关小姐。即便如此，“干部”、“工人”和“知识分子”仍然作为一种广泛的类别。①

如果不考虑他们的职位高低和权威大小，一般认为干部最擅长搞关系。这有两个方面的理由。首先，干部处理事情有决策权和资源分配权，这使干部们经常成为送礼的目标和拉关系的序幕。一位中年工人评论说，一般来讲最能“拉关系”的是干部。他们有资源用来交换，工人没有任何东西和社会地位用来搞关系学。干部也一般被认为常从关系学中得到利益，接受送礼，甚至有时要求别人送礼，要求属下为报答他给的好处宴请他。干部被认为是和关系学最有关的类别还有第二个原因，就是他们与工人相比过着相对闲散和流动的生活。有更多的提升和变换

① 中国社会级层的讨论细节，参见华生（Watson，1984）和杨美惠（Yang，1992）对农村地区新的双重级层体制（官吏阶层和市场经济阶层）。

工作出差和其他干部参加地区性会议的机会,主管干部工作期间很少受到指挥,这样他们就有更多的机会搞关系。

两位经济学家引用了他们在工厂当工人时收集的顺口溜:

> 一等人送上门,二等人走后门,三等人要托人,四等人气死人。

他们说第一等人指的是高级干部和在职的当地主管,他们在家坐享别人送礼到家。第二等人包括医生、司机、小干部和商店职员,商店职员虽然没有实际的政治地位,但有能在拉关系中讨价还价的资源。第三等人必须花时间找关系施加影响。第四等人基本上没有任何运气,因为他们没有任何关系,也没有扩大关系网的资源。

原先住在福建省福州市的一位居民也指出搞关系的不同水平之间的不相称,他描绘了这种区别,走后门搞些肉或煤,实际只是非正式系统的物物交换,或者是食物和一些生活必需品的再分配。关系活动的另一种类型是为了稳固官员的职位:

> 这些事在中国太普遍,既然每个人或多或少都走后门满足个人需要,人们早已见怪不怪。它消解了不满,使一般人也有机会得到东西。使人们感到气愤的是政府中一些高级主管大开后门,这种后门与众不同,它是建立在一个人的政治背景上的,它取决一个人的社会和政治地位。高级主管用这种后门不让自己的孩子留在农村。(Frolic,1980:130)

普通走后门和“大后门”之间的这种不公平,招致了普通群众对干部,尤其是高级干部的埋怨。

政治机关控制着特殊的资源。每天的报纸刊登着这类故事:某某负责行政、分配的官员,比如分管粮食、电、住房、工作、官职提升、户口登记、煤炭、木材等等的官员,如何因滥用权力被审查。当一个官职被当作个人财产对待,其特殊资源在相对占优势的交易中被用来搞关系的交换时,作为一种社会集团和直接命令和影响社会的国家代理人,官员的集

体权力由此得到了增强。因此,掌握在官员手中的关系的技巧就能被看作一种延伸的国家的统治的机制。

“工人”这个词指的是制造业、采矿业、建筑业等行业的工人。也指商业机构中的“职务员”、“服务员”、环卫工人等等,因为这些人和从事工业的工人具有相同的文化,家庭成员也有相同的文化。工业工人并不占据有正式决策权和直接控制配置社会资源的位置,因此他们没有搞关系交换的手段。但是,这并不意味着他们被完全排除出关系学活动,因为有本事的人经常运用他们能弄到的物资资源和社会资源作为搞关系的基础。一位焊工带着几分自足和揶揄告诉我,他偶尔在工厂藏一些边角料,用单位的机器为朋友做些时髦的金属烟斗。建筑工人被认为是人缘较好的,因为他们能在建筑工地弄到木材、砖、水泥,他们从建筑工地上偷偷弄回来,给那些要加盖个小房的朋友用。

工厂工人与职员和服务人员像商店职员、饭店营业员、售票员比较起来也没有任何优势。职员和服务员被认为进入关系交换的条件比较好,他们直接控制着公众需要的商品和服务。我想,这是他们对顾客恶语相向的原因:他们等同于小官僚,人们害怕他们是因为他们掌握了扣留有价值的物品的权力,他们又不受制于资本主义社会的管理方式,诸如因为表现不好被炒鱿鱼、表现好得到的小费或高工资奖励等等。方丽平的姐姐是一个图书馆的管理员,没什么权力,但她管着书。她经常不管公众的要求,只为自己的特殊的朋友和给过她好处的人优先服务。一个饭店服务员只给她的朋友和关系户上好菜。因此,尽管他们没有正式的行政权力,职员和服务员经常能弄到东西进入关系的交换,克服其社会地位的相对低下。

在知识分子作为一个群体是否比其他职业集团关系活动更少这个问题上,有意见分歧。知识分子这个词在日常生活中用得很宽泛。它可以指任何一个受到一些教育的人,包括中小学老师、医生、工程师、科学家、大学讲师和教授、艺术家和音乐家。“高级知识分子”和“小知识分

子"是这个职业中的两个不同集团。

一个大学生许多年前当过工人,他给我描述了知识分子和工人不同的生活方式。他说知识分子不得不在"生活"和"事业"之间面临选择。他们对两者都没有手段去追求,他们太忙也太穷。那些投身事业的根本没时间去想他们的物质生活水平,也不太管家务事。相反,他们把大部分工资用来买书和家用。工人一天只工作 8 小时,其他时间和精力用来改进家庭物质生活,这使得他们在生活的策略中要花时间培养关系。一个工厂工人赞同说,知识分子不爱搞关系,他们致力于精神生活,没时间追求物质享受。他们重名誉胜过财富。一个工厂女工嫁给了一个知识分子,她说她对知识分子的印象常常是他们太规矩、太胆小,不敢搞关系,因为他们是反右①和"文化大革命"的主要清肃物件,不敢再冒险追求个人目的。

但是其他人,包括许多知识分子,认定知识分子在搞关系的可能性上和其他社会集团没有区别。知识分子也要活,他们也要生活得舒适,因此他们也不得不学关系学。一位工人说知识分子不再"老实",他们变得越来越"油"。北京一所大学的教授说,他和他的朋友们在两个领域不得不搞关系学。一是让他们的孩子进好学校,二是让自己的和他们的孩子出国学习。这些关系学的事情涉及办护照,让单位允许离职学习,减免教育费用,因为国家要求受过教育的人通过一段时间的工作适当补偿国家对他们的教育支付。在知识分子中,出版一篇手稿也得靠关系。

我在北京收集的下列说法,表明这样一个事实,像干部绝不仅仅是唯一的积极搞关系交换的人:

医生司机劳资科,支部书记售货员。

这是公认的城市社会里的几个重要职位。占着这些位置的人是关

---

① 1957 年的反右运动是党和国家对在同年百花齐放运动中批评革命和政府政策的一批人的清洗。这些右派分子被剥夺了一些权利,有些被劳改。

系的主要目标，也是关系的受益者，因为他们的任意决定权涉及谁将收到商品、重要的服务和各种由他们支配的机会。有意味的是其中只有两个职位是干部（劳资科和支部书记）其他都属于广大的工人（司机、售货员）和知识分子（医生）。

把有办法弄到一些急需的资源和控制这些资源作为搞关系的先决条件，这种结论不见得对。缺乏直接支配商品搞关系的人经常能以个人的社会才能获得补偿。在这个社会阶层中的某个人能使自己和掌握高级正式机关的那些人一样有权，他们通过高超的社会联络技巧，有能力组织一个很大的社会关系网，作为财富和自身资源的基础。大众话语里有一句口头禅：搞关系的才能和癖好天生有别，它与职位无关。

这是刘富强告诉我的，他是个工人。他把社会分成三种类型的人：(1) 有的人生来就会搞关系，不需要学，是天生的搞关系的好手；(2) 拼命拉关系的人，缺乏正确的拉关系本领，举止笨拙，老是想拍马屁却总拍在马脚上的人；(3) 那些有能力搞关系却不想搞的人，因为觉得恶心和厌恶。在第三章，我要详细探讨社会技巧、礼节和伦理的艺术运用，一些人掌握得比其他人高妙得多。

使用背景的多样性

从一些场合来看，关系应用于每日城市生活的各个方面。下面仅仅是我在田野调查随手记下的关系实践在不同场合中的几个例子。这种简略的扫描不能涵盖所有的关系的用法，因为它无穷无尽，并随着不断增长的商品经济步伐持续变化。

在短缺供应中获得优质低价的商品

在“文化大革命”期间，消费品的生产量很低，人们对每日的物质需要很有节制。在 80 年代前半期国家促进提高生产量并致力于鼓励消费

者需求后，又导致了商品稀缺的普遍感觉。事后才懂得，这可能由于旧的生产体制的无能，不能适应新的需求。所以看起来似乎所有人的需求都短缺，因此他们不得不借助关系，弄到不能很快从国营商店和市场上弄到的东西。

在80年代的大多数年份，对工业消费品的需求很高，像名牌自行车(凤凰、永久、飞鸽牌)、彩色电视(特别是进口货)、缝纫机、洗衣机，后来又加上冰箱。一个人可以通过在单位长期排队搞到，或者通过关系以批发价买到它。按官方正式管道，这些名牌产品只能用配给的票去买，这种票每年只分给每个单位的一部分人。这种买自行车和缝纫机的票非常难取得，就一个单位而言，一个单位全年只有一种产品的四五张票是经常的事，这些票的分配建立在关系的基础之上，尽管有些单位的主管有意识地采取抽奖的办法。食品票如瘦肉、食油、一些水果、一些酒也通过和国营商店售货员的关系获得。一些生产性的商品，像原料(如钢铁、木材、水泥)和机械也是短缺商品，工厂经常依赖和生产部门上级单位的关系获得充足的原料供应满足和超过生产的需要。个体户、小店主和摊贩则依赖与工厂供销科或国营商业机构的人的关系以批发价取得供他们零售的商品。在90年初，家用电器生产过量，很容易从国营商店取得，人们就不再需要通过关系取得它了。

找工作、换工作、提升

统管一个单位干部和职工安排的人事科或“组织科”的干部，或者单位“劳动科”和市政府的分支机构的干部，经常是别人拉关系的对象，特别是“待业青年”拉关系的对象，这些待业青年多是高中毕业或者是插队回城，暂时还没有被街道居委会或市劳动局安排工作。对这些青年，搞关系是找到工作的基本手段。搞关系对安排上一个轻松的办公室工作，或有技术培训机会的位置、有升迁可能的工作也是重要的。关系也能导致派往单位的不同，进入国营企业，工作保障和福利待遇都较好；而被安

排到小型集体企业，工资和待遇都低，工作也辛苦。

换工作单位和提升这类难题也经常通过拉关系的途径来解决。举例来说，有两个干部，其中一位在一家工厂任副职，另一位是第一把手，这两人可以交换好处。副手可以为正职的儿子写个条子交给负责人事的干部，他就会将这个儿子提得比别人高。这种活动叫做“递条子”，已经成了常规。一度也是舆论反对的对象(《人民日报》1983 年 11 月 6 日；1983 年 11 月 8 日)。为了回报副手给儿子找到新的工作，第一把手可能在适当机会推荐提拔副手。

为了异地调动

国内不同地区的工作调动受到严格的行政控制，比本地单位间的调动要严格得多。为了限制城市人口的增长，官方政策从 1959 年就实际禁止农村或小城镇的人口进入大城市。结果许多已结婚的夫妇和家庭不得不短暂分居，尽管 80 年代有了一些解决这种处境的意向。每个居民的迁移被精细的户口制度限制着。从 1958 年开始确立的这个制度，使每个农村和城市家庭都要到当地公安机关登记所有成员的户口。出生登记给予他在这个村庄和城市的一个区内生活的权利。没有填写家庭转地登记，家庭成员不得迁居到另一个区、城或省，这是一个漫长、艰难，又经常是不成功的官方程式。在另一个城市短期访问，经常也要登记“临时户口”。从大城市移往小城市或者人们不愿去的地方经常是被许可的，甚至受到鼓励。

进一步使变换居住地复杂化的是，户口制度建立在每月粮食和其他食物配给的背景之上，这些配给只在个人居住户口所在的城市特定地区或附近发放。这意味着一个人如果要变换户口的地区，他必须与新近入地区的粮食局搞关系，以取得每月的粮食定额。在 90 年代早期，粮食配给已毫无意义，因为粮食很快能从市场上买到。

作为“文化大革命”的恶果，许多上山下乡接受农民再教育的知识青

年拼命的要返城(Bernstein,1977),许多大城市户口登记的压力骤然增加。农村经济改革的结果是把农民从土地上解放出来,大批原先住在农村的农民也想迁居到城镇和城市。从70年代开始,搞关系开始成为规避严格控制的异地调动的重要方式。

因为获得异地迁居的许可对碰到这种事的人是最重要和最难的,请客送礼就成了关系策略的节目的一部分,能花掉好几年的积蓄。一个叫袁大华的工人告诉我,他有一个朋友想从太原调到北京,他说进入像北京这样的城市,时价大约要2500块钱的礼品。一个每月工资60元的人每月要储蓄15块钱,13年才可以攒够这么多钱。通常一个人能从亲戚朋友那里得到慷慨的帮助。一个北京工人1983年为了把住在城郊农村的兄弟弄进北京,至少送了1500块钱的礼。常送的礼品中包括奢侈品,如录音机和电视等。

看来在省内调动花费相对要低一些。江西省的一位工人告诉我,在1983年,他送了300—400块钱的礼从一个地级市调到省会南昌。他描述了他亲身经历的调动过程。首先,他要从单位主管那里取得亲笔的证明,同意他离开单位。其次,他要得到接受他的南昌市劳动局的同意,还有登记户口的公安局的同意。在这个过程的一些环节,他也要得到省级劳动局的认可。每一步骤和每个行政部门,他都要拉关系,所以整个过程拖了很多年。即使有关系把这些官样文章办得快些,人们也要花去半辈子的时光才能变动他们的工作地点和居住地。

出国,不论是访问、学习、移民,也极端困难,要用关系让自己的单位放行,排队等待办护照的名单慢慢往前靠。一个大学生想靠他在市公安局的关系取得去香港探亲的许可,他说,80年代中期去香港旅行的正式排队的等待时间是三到五年。

保持身体健康

在中国城市,有工作单位的人一般都享受国家提供的低收费的医

疗。一般的小病就到单位的医务室看,这种医务室几乎每个单位都有。有了大病或要动手术,他们就去“合同医院”,这个医院与单位有协定,为自己的单位职工看病。但仍有许多情况要运用关系保持个人身体健康(钟实,1982)。要进入好医院,医院病人已经满了,或者需要关系进治疗特别病的医院。合同医院经常不是最好的医院,对一些疑难病症也没有专门的治疗手段,我的一位朋友得了一种癌症,被安排进一家级别很高的军队医院。这家医院治疗这类癌症声誉正隆,他能进去,只是因为他爸爸的一位朋友在那里当院长。我自己也能让一位著名的老中医为我看病,因为我的一位私人朋友在医生繁忙的计划中为我安排了预约。直到今天,他开的处方仍具有持续的效果,这证明了为什么有那么多的病人找他。

医生是人们培养关系的重要对象,因为除了提供医院的床位以外,与医生搞好关系会使他得到的治疗完全不同。给有关系的人看病时,医生会认真听病人的讲述,给予很好的治疗。没关系的人,医生马马虎虎半心半意地就打发了。不仅如此,医生还是取得稀有神效的药品的潜在资源,这些药品一般得不到。他们还能开出病假条,让关系户休几天病假。这种经常以取得药品为特点的关系学,被官方报纸说成是“医疗行业的一些人缺乏职业道德,耽于宴请,接受贿赂。对亲戚朋友、熟人、关系户,他们打开绿灯,随意开药品和病假条”(《北京日报》1983 年 8 月 25 日)。向要保命的病人收取贿赂的冷血医生和出于个人关系的义务为病人耐心治疗的热心医生之间的界限是很难描述的。既然医生在国家负荷沉重的医疗体制中是有权力的角色,他们的工作等级和工资水平又与这个角色不相称,所以他们既受到焦急的病人的拉关系的围困,也就势必要参与医务领域内拉关系的活动。

搞房子

中国城市的大多数住房不是市政府分配,就是单位分配。经过国家

的减免，房租很低，(80 年代中期，每个月只有 2—6 元)因此，房租在每个月家庭收入中只占相对很小的比例。住房建设在“文化大革命”期间实际停止了，因此北京 80 年代中期住房短缺。尽管从 1979 年以来市里建了不少新的公寓房，许多年轻男女因没有住房不能结婚。在经济改革期间，许多男女转向正在兴起的经济市场中寻找解决自己住房问题的办法。在 1984—1985 年，我调查过三个月的北京印刷厂，大约有十对青年夫妇住着租来的城郊农民房，不得不交每月高达 15—30 块钱的房租，这大约是一个工人月薪的一半。这说明尽管往往是灰心失意和遥遥无期的等待，取得国家分配的住房还是人们最期望的，也是最便宜的方式。

不论是从单位取得住房还是从市房管局取得住房，通过关系的活动还是能让一个人很快取得成功。要修理住房，一个人也必须和有权力的房管局的人建立和保持关系。在任何事情上都不触犯他们。这样，房管局的主管和职员与单位主管一样成为经常搞关系的目标。

找政治靠山和提拔

在一些场合，关系学在为个人找政治靠山中也很有用。这发生在一个人的政治行为招致潜在的批评，或者一个人为了防止自己被同事和上级背叛的时候。人们一般很少可能揭发给自己许多好处的人。在中央发动政治运动的浪潮以后，革命后的社会出现了揭发的浪潮，这期间出于意识形态纯洁性、行为的步调一致、团结群众声讨和打倒他们中的“阶级敌人”的要求，人们达到了狂热的顶点。在这些政治运动期间，尤其是其中最大的一次“文化大革命”期间，声讨越有力，对阶级敌人越痛恨，就越能使自己免于成为革命群众的斗争对象，个人义务和恩惠的伦理几乎没有任何分量。看起来在这种紧张的时期内，关系学不是一种可以依赖的政治保护形式。

但是在政治宽松的时期，当每日社会关系中的相互声讨和政治紧张沉寂下来时，关系学能在政治地位上更有效。尽管 80 年代是宽松的年

代，我那时做的访谈和相互交流，表明人们对密报者或给他们找麻烦的"打小报告的人"仍有戒心。他们仍警惕着不冒犯身边的任何人。这种顾虑也使得人们和一些可能会伤害他们的人培养关系，建立作为一种政治保护形式的恩义关系。

关系学甚至是入党和晋升的一个因素。一位中年知识分子看到，在他工作的科学研究所，礼物和好处对党员发挥了作用，结果几个人入了党。但是既然已涉及党内活动的事，即使在基层也是敏感的，我不能更清楚地描画关系学是怎样经常在党的活动中扮演有影响的角色。

乘　车

司机经常是普通人。80 年代前五年，小轿车相对还不多，司机比工人享有更多的社会特权，因为他们有一技之长。不仅如此，他们经常用单位的车为关系户效力。可以采用的帮助形式有：在工作期间或在工作时间以外捎带朋友或朋友用自行车和公共汽车搬不了的大件物品。1984 年的一个星期天，我乘计程车去一个工人家里参加他的婚礼，在那里我对司机受到的待遇这方面有了形象的认识。工人家不让我把司机放走，执意要让这个从未谋面的司机参加宴会，亲切招待他。我们离开时，这家人围住司机，把他当作朋友邀请他再来。

在北京，三等硬座车票是很好买的，但长途旅行非常难受，经常车厢挤满人只能站着过夜。二等硬卧铺票总是短缺，因为所费多不了多少，就有自己的床可以坐卧。不用说，买到这些票经常需要关系。

一个北京的朋友描述他如何买到一张硬卧票。首先，他先找他母亲，她在铁路医院上班，在他所认识人的中间，只有他的母亲和火车及铁路的世界有接触。他的母亲给北京火车站的熟人打招呼，这位熟人将她儿子的名字写在一张纸条上，然后亲自给火车站的售票员打电话交代好。这位儿子然后拿了这张纸条到车站的特别售票口出示纸条买票，在1984 年火车站确实有特殊售票。专门卖票给关系户或有关系的人。买

飞机票、船票或渡船票也都可以通过关系。

获得更好的教育

1978年以来,由于教育对一个国家的重要性变成了官方和社会的共识,教育成为向上流动的重要途径,并获得了优越的地位("文化大革命"期间受过教育的人受到怀疑和蔑视),关系学也在获得好教育中扮演了一个角色。同时,教育中的关系活动被正式考试程式的体制所剥夺了。1977—1979年,政府重新恢复了客观性的统一的大学入学考试,同样的考试可以使人进入名牌高中、初中,甚至许多刚建立的最好的小学。有关系,在"文化大革命"后期对选择"工农兵大学生"是重要的,现在对进大学一点用也没有,但是却可以在两个考生分数相同的情况下作出不同的选择。关系学在让孩子入托儿所上也有用处,特别是进一所设备较好、阿姨训练有素的托儿所。在工厂,关系有时会影响到选择工人参加工厂和市区政府举办的技术培训,这种培训名额有限,只有少数特殊的工人能参加。

享受娱乐活动

关系的技巧也被用来取得娱乐或文化活动的票,像轰动一时的电影、戏剧、体育比赛、音乐演出等,或者是对观众有一定限制的节目。1982年,中国刚刚对外开放不久,我很吃惊地听到一个工人说他看过"内部电影",这些外国电影有《星际大战》、《超人》、《欲望街车》、《教父》、《现代启示录》(这部电影在单位放给干部看,解释的理由是这部片子揭露了美国军方的战略)。一些大城市,像北京的研究单位可以把这些片子放给有限的研究外国情况的观众看。这个工人不属于放片子的研究单位的人,但他能通过关系要到入场券。一个工厂的工会主管告诉我,他是如何与附近电影院卖电影票的人培养关系,所以他经常能为工厂工人弄到好电影的集体票。没有关系,一个人想看演出和体育比赛要排很长时

间的队，实际买到票的机会很少。

看门人的社会

在报纸发表的一首诗里，作者讽刺了社会上所有的看门人，他们不仅阻碍别人入内，而且要过路人留下“买路钱”。

路　卡

（并非是对交警的讽刺）

身坐交通亭，管开红绿灯。
四面车辆来，鸣笛要通行。
让过不让过，看你灵不灵。
只要送上礼，马上开绿灯。
谁要无表示，红灯最无情。
消防救火车，无贿也得停。
喇叭震天响，权当耳朵聋。
不留买路钱，休想过岗亭。

（《文汇报》1983 年 4 月 15 日）

交通岗亭阻碍和限制车流的比喻说明社会被大大小小的机关层层设卡、搞得如同蜂窝般错综复杂。这些机关控制着日常生活的各个方面，并由看门人把守，他有权允许和拒绝一般人的进入。每个生活在中国大城市的人，尤其是北京人，或许能记住相当一部分呆板的看门人，他们把守着所有主要工作单位、政府机关、工厂、学校的大门。看门人用怀疑的眼光看着进进出出的人们。看他们的身份证和工作证，问话时不怀好意，态度蛮横。“你哪的?”意思不仅是“你从哪个单位来?”也有“你是干什么的?”报纸上一篇题为《门僚》的抱怨文章正好符合我的观点。

我经常碰到值勤的人面孔铁青，他们打量着每个“路过”的人的脸，挑他们的毛病，有时仅仅是对他不够尊敬或其他一些小过错，他就会严厉教导和训斥别人，让他们出去。门卫是政府机关的窗口，人们在门口第一次受到冷冰冰的待遇，他也自然会想里面是否“更冷”。(《中国青年报》1984 年 12 月 13 日)

在看门人的模式里，社会被一系列门岗哨卫所的无数区分内部和外部的边界分隔和切碎了。每日生活中的看门人包括许多类型的卫兵：商店售货员、办公室职员、房管局干部、劳资科干部、售票员、护士和医生、电工、图书馆管理员、公安人员。所有这些人都有一定程度的建立在个人的忠诚、义务、利益之上的用以进行资源分配和服务专案的决定权。这些看门人经常变成“收费员”，他需要个人好处和明目张胆的收费的刺激，才让安全过关。

既然在这个社会中门卫太多，最好经常对管开门的一些人客气点，特别是要立刻办事的人更须如此。办事最巧妙的方法是弄到无数的官方介绍信，上有官方同意的大印，以及不止一个官僚机构的各级部门的主管批准。这在我到工厂考察时就领教过了。一位中年知识分子用了一句谚语，描述一个人从调工作到住房安排，如何必须得到权威人物和有影响的人物的同意，让他们盖上大印。

每个菩萨都要烧到。

这种对官员和有影响的人物的描述，令人联想起对中国传统流行宗教对神祇的实际态度。农民向神祇祷告、祭献，是为了求他治好家人的病、赐福生子，或祈祝五谷丰登。在过去，求神和菩萨要看神是否法力无边、对一个人是否应验。如果祈求实现，对神就会香火不断。如果神不灵验，人们就会向另外一个神祷告祭献(Ahern,1981;Wolf,1974)。

中国社会的看门人模式表明了这个社会系统的两个突出特点：一方面是直接负责指导、调节、分配，维护物资商品、人员和机会的官员和管

理机构的多样性；另一方面是个人关系以及用以打开由那些人把守的无穷无尽的大门的物质诱导手段的重要性。

企事业和行政场合的用法

关系学并不局限于个人的社会交换，它也存在于企事业的机构和国家不同行政机构之间的关系中。像工厂、商业企业、学校和机关，也把这种复杂技巧当作自身生存策略和提高人员生活的一部分。商店和百货公司和国家供销部门搞好关系，就能获得质量高、品种多样的商品卖给消费者。学校和机关与电力和煤炭部门搞好关系，就能得到充足的电力供应和取暖的煤。工厂也要搞好关系，以便得到原料、技术支援以及其他基本生产物资。不仅要维持与其他单位和企业的一般关系，也要与工厂的各级上级行政部门搞好关系。甚至和行政级别比自己低的机构也要搞好关系。横的和纵的关系都会影响一个机构的良好状态。

我在北京做过研究的那个小印刷厂，1984 年年底分派一批自己印的挂历，这件事正好说明关系的艺术对一个工厂是如何重要。那一年，厂里印了 5000 册美女时装的彩色挂历。给厂里的每位工人发年终纪念品发出了 300 本，其他 3000 本以每本 4.2 元的价格卖掉了，利润归工厂。剩下的 1700 本分给了工厂各部门的主管和车间主任，让他们给厂外关系户送礼。

供销和市场科送了 300 本给长期的客户，像北京的大印刷公司，这些客户和厂里有书刊、品类繁多的请柬、账单等印刷业务联系。因为它是集体企业，国家并不指定购买它的产品，它在行政级别上比国营企业要低，厂里不得不拉关系以维持它买主的小市场。挂历还送给了提供给他们纸、墨、印刷铅条的企业，包括内蒙古新联系的供纸厂商以及天津的高级油墨厂。

大约 30 本挂历由工厂电工个人送给市供电局，关键人物每人送 6

本。经验告诉这些电工，这些人物都觉得自己了不起，你只送一本挂历，他觉得工厂太瞧不起他，会拒绝接受。电力机关的这些官员要小心侍候，冒犯了他们，他们就会找个借口减少单位的供电，甚至完全停电，工厂的电力设备维修就更没门了。

挂历也送给与工厂有各种关系的朋友。工会给当地电影院送了两本，工会定期在那里为工人买电影票。团委也送了几本给图书馆，他们在那里为一部分工人借书。还送给了为他们订报刊的书报摊上的一位朋友。药品批发站也收到工厂医务室送的一些挂历，工厂被指定在这家批发站买药品。管理这带的市交通队也要送几本，交通繁忙时，厂里运货的卡车可以继续获准通行。还照顾到当地汽车修理站、工厂的卡车和搬运车。书籍装订车间送了 18 本给自己的关系户，像卖给他们高质量胶水和为安装切纸机提供技术帮助的大印刷厂。其他挂历的去处我没有计算。

尽管企事业的实体之间双方是互利的，或者是大部分人获利的，但实际的关系活动却是由一个人完成的，而不是由正式的单位对单位的关系完成的。在关系交换中，单位之间彼此互助，主要是职员之间或代表之间个人关系联系的结果。就是说，通过两个人之间面对面的关系，许多企事业事宜才能运作。

为了促进企事业培养个人关系的一个职位变成了一个特殊职业：采购员。像前苏联指令经济下的“托卡契”一样，中国的采购员也被指派负责为工厂企业管供应。“托卡契”拥有运用个人影响的手段，中国的采购员也擅长和供货单位的主管巩固关系，因为这些主管是潜在的供应商，采购员要找窍门让供应商减价卖给自己，不用和其他买主竞争，一个经验丰富的供应商能保质保量的按时发货。这个行当的生活方式经常要旅行，在外过夜，所以采购员通常都是男人。

我汇集了经济界朋友的看法和供销科头头们的不同看法，来说明在工业领域内关系学的重要性。80 年代初期，获得原料和设备是许多工厂

的首要大事。

第一类生产性商品，像钢材、水泥、木材、玻璃、煤炭和煤气，在理论上是由中央严格按照比例配置的，保证每个工厂的供应。但实际上，行政级别低的小工厂处于不利地位，因为它们从来就得不到充足的调配，所以不得不依赖采购员队伍在全国找计划外的原料供应。甚至一些大工厂，它们有国家调配的单子，与供应商签了合同，有时也很难获得充足的原料，因为大权在握的供应商首先考虑的是自己的关系户。

第二类生产性商品包括机械和高瓦数的电力设备。一部分产品由地方政府调配，有些要到市场上去搞。

第三类生产性商品是劳动工具、电灯泡、窗户玻璃、低瓦数电力设备，这些产品的控制较松，它们的销售一般直接与国营批发部门或生产厂家联系。不管是原料还是设备，要想获得到这些国家计划外产品，社会关系的技巧是不可缺少的。1980 年以后，大部分建筑材料国家不再直接控制了，它们可以在正在发展成熟的市场经济中获得。

1982 年，我在北京与一位中型轻工业工厂的主管们展开以下的讨论，他是位善于交际的人，从谈话中可以看出工业企业之间关系交换的重要。未经敦促，他便给我详细地解释了工厂和供应商、买主之间的公共关系是怎样通过供销机构的私和半私人的媒介来联系的：

> 问：您能告诉我，在买卖产品的时候，你们部门与其他单位是怎样打交道的？您如何处理人与人的关系？
>
> 答：我办供销工作十多年了……当然工厂的产品质量很重要，但更重要的是厂与厂的关系。这种关系是每个厂的代表之间的个人关系。这种关系在外国可能是非常直接的，但在我们国家，因为有不正之风，所以工作并不容易。特别是给供销商回扣的限度和额外的贿赂与贪污之间的界限很微妙。采购员必须小心，以免犯法，但同时又不能处处依法办事，如果两个单位的代表个人关系不好了，一般的情况是这

样，单位要是不替换这些人，这两个单位之间就办不成任何事。

问：那您怎样和新来乍到的客户或供销商建立关系呢？

答：在这个行当里，两个采购员即使没见过面，但我们都有历史背景（特别是我们相互了解）。从我们建立关系的第一天起，我们就开始培养长期的关系，保持经常的联络。一般来说，我们是相互了解的。每个人都知道什么工厂有什么人。我们的社会关系相当广泛。我认识你，然后你的朋友也都认识我——它像一个蜘蛛网。在我们国家有轻工业会议，每年举行一次，现在已开了十多年了，这个会议上讨论的都是指令性商品（国家指定的生产性商品的交换和调配），我们很少有个人交易。只是在这几年，有些新人进来了，因为有些老人退休了。新手进入工作时，老人已带着他们熟悉了一部分情况，他们也认识一部分采购员。为什么采购员很少更换呢？因为你介绍了一个新手，没人愿意和他打交道。如果他不了解你，就会用官腔打发你："好的，好的，时间确实很紧张，拿不到这些货，我实在很抱歉，实在帮不了你……"举例来说，早几年煤炭短缺，我们派了一位年轻人去中国煤炭公司，他们问他："你是哪来的？看看你的介绍信。"他们根本不想给你煤的许可，尽管你有国家的指标。他们打电话到工厂找我，问我这个年轻人是不是我们公司的。他们对我仅仅打个电话很不满意，还要我亲自去。我去了就拿到了煤。我们两个都是一个厂的采购员，但他们只愿意和我打交道，因为他们认识我。在中国，供应和市场工作依靠工厂上级良好的计划和调配，也靠人事关系，在我们这一行，公事私事搅在一起分不开，只要你不走得太远，个人关系还是被政府允许的。

问:您工作中的个人关系指的是什么?

答:私人关系嘛……或多或少也是公事。我们虽然在不同的系统,但在生意上都是朋友,我们互相帮助。举例来说,我们国家存在一个商品供应不平衡的问题,北京除外——它简直是天堂,你知道,因为它是首都,我们什么东西都能弄到。有一段时间,东北猪肉缺货,所以我们这边的每个人往那边出差都带几斤肉。南方人爱吃甜食,有时糖没那么多,我们去的时候都设法带一些。如果我们弄不到那么多(糖是定量供应的,1982年北京每家每月的定量只有两斤)。我们用朋友的定量多买一些。所有这些都不是"不正之风"。采购员之间的关系有些像朋友,出差的时候你可以去他们家吃顿饭等等。这些活动都不花国家的钱,国家也不限制你,实际上也不能限制你。如果你花国家的钱,还要写报销单。现在国家反对采购员用国家的钱做这种事。"你吃我的,我吃你的"的事可能失控,把钱弄进自己的腰包……这是另一回事。个人关系必须建立在信用的基础之上。举例来说,一种原料确实很短缺,但我仍能分出一些给其他单位帮助他们的生产,同样,你卖不出产品的艰难关头,他们也会记住你在他们困难的时候帮助过他们,他们会买一些你的产品,这是对朋友的义气,所以我们的工作很重感情。当然这只是一个例外。如果货源充足,就不在乎人的关系的好坏了。你一个东西卖2块5,其他人就会卖2块4,我肯定买便宜的,单位的利益是第一位的,这和外国资本主义是一样的。

中国社会中除了工业和经济界要维持企事业关系,关系学也在国家机构内的不同级别的行政单位之间的业务指导上扮演重要角色。一位政治学教授告诉我,他访问县里主管时,他们告诉他县里主管常用同样

的方法给上级官员送礼，省级主管到县里视察，县里主管会说："这里有高级土特产（像香菇或红枣），要不要带点回去?"省里主管就会拒绝说："不，不，这礼我们不收。"县里的干部会说："我们不是给你，是卖给你，你不买点吗？别处可买不到。"县里干部以极低的价格，大约只有实际价值的四分之一或五分之一卖给了主管。按照县里干部的说法，不是每位主管都拒绝这种好意，尽管他们心里知道这些土特产不过是变相的礼物。

这位教授听到这个故事以后，对省里的主管很失望。主管们却说不同行政部门之间的实际情况是如何复杂：如果你接受了"红包"，下面就会放心，你的工作关系就好。下级主管也会觉得他们与上级之间有了良好关系，上面会照顾他们的。如果你拒绝礼物，你不仅会得罪他，还将制造紧张关系。他们会想到你不照顾当地需要，因此焦虑不安。教授从省主管的谈话引申开去，意识到政府上下级的礼物关系并不能简单地被看成是个人贪婪和贪污事件。

一位在美国从事研究的女科学家，说起她的父亲曾是山东省政府的局级干部。他描述了山东省上下级单位的送礼情况。乡送礼给县，县送礼给地区，地区送礼给省，省送礼给中央。她记得有许多年的春节，他们家门口送礼的车超过了十部，都是各个县送礼给她父亲。他退休以后，他们就不来了。"这些都变成了不成文的法律"，她说："见怪不怪了"。

中年艺术家田猛的父亲先前是某省的县委书记，后来是地区党委书记。他记得他家经常堆满礼物，自己根本不用买酒。1988 年左右，农民卖了公粮，他们省拿不出钱来支付农民。省里由省长带队专程去北京，带了价值 1 万元的本省特产作礼物。他们希望中央能返还他们上缴中央的 1 亿元税钱。尽管他们在首都活动了近一个星期拉关系，给有关部委和中央有的机关送了礼物，他们的请求还是被驳回了。田猛说，那一年，省里只好给农民打了"白条子"（借据）（这使农民拒绝把粮食卖给国家，他们到自由市场上高价出售）。这种垂直的上下级关系和送礼，被指为"地方进贡"，这词意指着历史的延续，或者是中华帝国某一面的战略

性复苏。

不管是企业实体间横向企事业关系还是垂直的行政和地区的上下级关系，关系学的这个层面展示了关系学的受益者不仅有个人，也有整个集团或社会的某一阶层。既然集团间的关系经常通过特殊的有决定性的人物来联系，这个人也作为一个集团的代表，靠他的地位来受益。关系学和贪污之间的界限经常是很微妙的。不仅如此，关系的艺术并不能等同于现代西方认为是贪污的说法，因为在义务、恩惠、互惠上个人品质和物质利益的活动同样重要。

第三章　关系学中的“艺术”：伦理、计策及礼仪诸方面

关系的“艺术”有三个因素：伦理、策略和仪规，它们在活动中相互交织，密不可分。就是说，关系学的行为所体现的礼仪——举止谦和、慷慨大方、言语得当——是关系伦理和关系技巧及策略的一部分。

同样，融会在关系学中的策略必须保持在其伦理规定的范围之内，甚至必须为服务于关系伦理而付诸实践。同时，策略的实用逻辑有时可能高居于伦理和成规的逻辑之上，让它们为自己服务。

关系艺术中这三个密不可分又界限鲜明的组成部分，可以理解为伦理的、实用的和审美的价值，它们是关系学的内在力量。它们有时共存、相互补充、和平相处，有时它们相互冲突，暂时相互侵蚀。侵蚀的时候，一种力量的阴影压过另一方时，就导致关系话语中不同的“方言”。每种方言都抓住了关系学的一个方面，把关系学界定为一种只有单一本质或功能的社会现象。

我在第一章讨论了关系学中人情的伦理层面。我想从这里开始探讨关系的技巧。如同人情一样，关系的策略也吸取年代久远的文化应用其中：狡猾的计策（乔健，1988）。这在口述通俗文化中，在古代军事典籍和治国的经典中，都能找到出处。

我在田野工作中遇见的这些策略,同《厚黑学》里讲到的许多东西有很奇怪的相似之处。这是一本非正统的地方学者写的书,作者是李宗吾(李宗吾,1990)。这本书写于 1917 年,在大陆 1934 年才开禁,从 1949—1990 年又被禁。《厚黑学》讽刺性地表现了手段高超有玩世不恭的人向上爬的本领。厚指的是脸皮厚,对于使用那些手段所可能带来的羞耻、愧疚和尴尬毫不在乎。黑指的是黑心,手段狡诈,毫不内疚,踩着别人往上爬。

李宗吾把《厚黑学》定位于一个包括三重的准历史的框架:第一期是远古的尧、舜和孔孟圣贤,他们代表了纯洁简朴的人性美德的风行。第二期是厚黑学的丑恶时期,集中表现在《三国演义》的曹操和刘备身上。第三期是厚黑学对个人生存仍很重要的时期,但厚黑学必须符合孔孟之道的原则和语言。李宗吾说,看起来第三期似乎回到了本性纯真的第一阶段,但实际的演化过程并不是回圈的,而是螺旋上升的。

因此,第三期是第一期和第二期的混合,光凭厚黑学也办不成事,但如果只靠孔孟之道,也活不下去。李说,他身处之世在第二阶段之末、第三阶段之初,人们不断地"以孔孟之心,行曹刘之术",手段令人生厌,目的无可指责。

李宗吾的假设可以帮助我们解释 80 年代关系学冲突的本质。在关系学中,伦理和手段紧张又和谐,共存于一体。这种共存表现在仪规中。在关系学中可以发现李设想的第一阶段和第二阶段的相互影响。按照李的假设,关系学更多是第三阶段的产物。这个阶段中传统人际关系开始显露,国家伦理的绝对统治逐渐消退,这发生在"文化大革命"之后,在"文化大革命"中个人为了生存采用狡猾和实用策略,残酷无情和冷漠支配一切。而在第三阶段,关系伦理和关系策略并没有强大到盖过对方的地步,所以它们依然共存,但关系紧张。

玩世不恭的策略不仅是必要的,而且仍然是摆脱不了的"坏习惯"。而人际关系伦理的再现,回应了社会对更多些温暖和更多些社会关系合

作的吁求。关系学既可以被看作在广大的社会秩序中人际关系政治化的症状,也可以被看作对此一政治化的对抗。

关系基础:亲属制度、朋友关系以及其他的私人关系

关系交换只能产生于彼此相互熟悉的两方之间。我记得曾看过一部卡通片,它解释了"熟"的双重涵义,它有成熟和煮熟的意思,指的是水果或食物,在指人的时候意为"熟悉"。在这部卡通片中,卖西瓜的小摊贩有一个小牌子上写着:"卖瓜不保熟"。一个人很幸运,没排队就买到一个又大又红瓤的西瓜,解说词写道:"人熟瓜也熟"(《讽刺与幽默》,1982 年 2 月 20 日)。

构成熟悉性的因素有相互信任和相互负责,这两个因素通过确定对发展关系的动议的心领神会而为关系铺平道路。对把相互熟悉作为关系学的先决条件的强调也体现在对下面两种情形的重视上:一是关系双方有某种认同,二是他们有共同的经历。"同"这个词,意思是"相同"或者"共用"。专用于接近的个人关系,它是关系的基础:同乡、同学、同事(Jacobs,1980:41)。

重要的是,必须指出这些关系并不能简单地归结为关系学中的关系。在一些方面,它们在精神上是与关系学相对立的。朋友、亲属、同学等等并不与关系学等同,只是作为关系学的基础或者潜在的场所。从中产生出相同性或认同的亲戚和朋友关系,在普通话语中被理解为非功利性的,非实用的,在伦理上比关系学的关系要纯洁。这些关系成为关系学借以实现其目的的关系活动的潜在空间、联系纽带和伦理责任的场所。

城市社会关系基础的范围可以概括为以下几种类型:家庭和亲属关系,邻居和同乡关系,相同地位的非亲属关系,非亲属的上下级关系。

家庭和亲属关系

一个人出身的家庭和核心家庭是最强的亲属关系,以下是延伸的家

庭和血缘关系,更远些的还有姻亲关系。在北京我没有发现世系和家族组织的证据,但我发现亲属关系成了关系交换的一种模式。亲属仍保留着社会关系的惯用风格、辞汇,其中亲属的一般的忠诚原则适用于真的和认的亲属。我简单说完几个北京的亲属案例后,将讨论从亲属伦理到关系伦理的转化。

亲属纽带由给予和共用的活动来维持。在这方面,中国文化可以和美国内陆城市的美国黑人文化做一比较,其中资源由亲属和邻居共用(Stack,1974)。实际上,一位在芝加哥大学做研究的中国朋友表述了这种同一性。他看见黑人服务员把咖啡馆和酒店的食物拿回家分给他们生活圈子里的人。一位四十岁的妇女说,她的三个孩子还小,工资又低,她的四个哥哥住得很近,给她的孩子买衣服。有一次,她要去河北的小城市看公公婆婆,不由分说,她的兄弟每人给了她 10—20 块钱,大约是他们每月工资的三分之一或四分之一,这样她在路上就有钱用了。

近亲能产生更深的感情,一位工人给我念了一句朗朗上口的格言:

姑表亲,辈辈亲,砸碎骨头连着筋。

有时亲属之间也可能会有相当的冷漠,甚至敌视。但是,亲属行为有着适当形式的伦理规范是不容否认的,它包括互相给予和互相收取。一位女工有个三岁的女儿,她说,她和孀居的母亲感情不深。她由小到大,母亲总是对妹妹好。即使这样,她仍要孝顺她,时不时还要去妹妹家看看母亲,每年的元旦春节,丈夫工厂都发鸡鸭,每个工人都有年终奖。丈夫的厂是军工企业,状况还不错。发的东西都给她母亲了。她更喜欢跟婆婆在一起。1985 年春节,她的小女儿得到不少压岁钱,是爷爷奶奶、叔叔婶婶给的,共有 50 多块钱。

文师傅是一位五十多岁的妇女干部。"大跃进"的时候需要很多农民进城参加工业建设,她那时第一次离开河北农村老家,定居在北京。那以后她只回过两次老家探亲。她很想多回去几次,那里虽然很穷,但

空气新鲜、天地开阔、亲情温暖,但她回去一趟要送很多礼,真送不起。除了要送给自己的亲戚,她还要回请,因为别人家请过她的客,尽不到这些义务就是“失礼”或“不周到”。

最后一次她和丈夫一块回去了,丈夫也是这个村的。那是1978年。十天里,他们每天的中饭、晚饭都在亲戚家吃,只在自己落脚的姐姐家吃了三顿饭。一轮又一轮的宴请让他们疲惫不堪,他们不能拒绝了这家,却去了那家,那会冒犯人家。你不去赴宴,请的人就会想她和丈夫是城里人了,他们在摆架子,看不起乡亲们了。这次回乡共花去300块钱,相当于文师傅在自己集体企业小工厂里五个月的收入。

亲属只是建立关系的一个可能的基础,但在大城市,它已不再是两个人搞关系交换的主要基础,我碰到的城里人认为亲属比关系学更要受到限制,关系学的能力更大。北京的两个工人认为他们更喜欢花很多时间与朋友在一起,而不是和亲戚在一起,他们只在节日看看亲戚。他们抱怨和亲戚打交道太复杂,亲戚要你帮助他们,只因为你是他们的亲戚。

没有实际亲属关系的地方,便用亲属的称谓称呼虚拟的亲属,像叔叔、伯伯、阿姨、伯母、大妈、大姐、小妹、大哥、老兄、老弟等称呼家里的朋友、邻居的朋友、个人的朋友。这些虚构的亲属延伸把家庭集团以外的人带进熟悉的和相互信任的关系圈子中。

可以说在北京这样的大城市,建立在相互熟悉原则基础上的关系纽带,已成为许多乡村生活民族志描述过的父系和血缘中心的补充(Yang, 1945;Hsu,1967;费孝通,1983;Cohen,1976;Baker,1979)。今天关系的联系已比奥尔加·朗(Olga Lang,1946)和列维(Marion Levy,1949)在30年代和40年代观察的中国城市里的“裙带关系”要重要得多。在当今中国城市生活中,重要的是这种亲属原则向关系学的延伸(熟悉、义务、相互援助、共用、关系的深浅、影响的距离)。

需要指出的一点是,在城市里亲属的再生产中,关系学复制和强调了传统亲属组织的一方面,而不是另一方面。关系学一般采用流动的、

延展的亲属组织的网状结构,而不是在部族和宗族制中常见的、传统亲属等级制的、僵硬的、界限分明的合群组织结构。这恐怕是科层的官僚国家主宰城市生活的组织,用社会细胞代替了亲属和其他集体组织形式的结果。因此,关系学在横向上满通了固定的国家界限,在纵向上穿插了上下级的行政联系。亲属与关系学之间的关系将在第六章和第八章及结论部分再予以探索。

邻居和同乡关系

在城市,非亲属的关系要比亲属关系更重要,正如俗语所说:远亲不如近邻。

距离能够削弱亲属的"熟悉"带来的联系和义务。邻居变成了重要的关系来源。邻居之间存在着许多相互义务。

我采访过一位老工人,他对他的城市出身很自豪。旧社会,他在北京街头卖油条,整个青春都是这样度过的。他把厂里像他这样的城市工人和工厂招聘的农村临时工划了条界限。他无法理解,为什么对这些农民来说,这种不问缘由的对于亲属的绝对忠诚可以成为建立强大的排外的小团体和互相帮助的唯一基础。而在他看来,工厂里城市工人之间社会关系并不是建立在盲目的亲属忠诚之上,而是建立在多种感情的联系之上。

除了邻里关系,还有一种关系也很重要,它由关系的内部空间所决定,成为关系运作的一个基础。这就是同乡关系,从同一个村庄、城镇、县或省里来的人。或者说同样的方言、相互有姻亲的人,也能帮忙,或开后门。

公章不如老乡。

确实,我在访问湖北的一个县时,当地出生的一位研究员陪我下去,我受到了热情的接待。我提的问题他们都乐于解答,愿意帮助我,可比

我在没当地人陪同的地方调查强多了。

80年代，在一些城市里又能看到重新出现的“同乡会”和“社区办事处”，通过这些机构，本县或本省的人能定期聚会，讨论本乡的事情、交流工作资讯和为家乡赚钱的门路、相互介绍关系。

相同地位的非亲属关系：同学、同事和朋友

我认识的许多青年工人还与他们的中学、小学同学保持着密切关系，尽管他们毕业分配到市里不同单位已经好多年了。三、四十岁的工人还记得他们的少年时代，那是在“文化大革命”时期度过的。学校纪律涣散，他们印象深刻的是无忧无虑的时光和牢固的朋友感情，这与工厂的纪律和婚后的家庭责任成为鲜明的对比。

中年人也与老同学保持着关系。一位中年干部毕业于两年制的技校，他谈到自己的许多同学和他的妻子从中学到技校的朋友。他们觉得在一起工作的老同学关系比较脆弱，他们在同一个单位，直接服从于同一个主管。而那些不在一个单位工作，也没有领导和被领导关系的老同学之间，就没有个人政治风险。

一次，我去一位木工朋友陈绍雄家吃饭，他绘声绘色地讲了同学关系对关系学的重要性。1982年春，4月24日这一天，正好是个双日，又赶上一个星期天，是结婚的好日子，城里到处都在办喜事。男主人到处去买啤酒，可结婚的人太多，看来北京所有的啤酒都卖光了。他爱人认为这些酒都被售货员从货架上撤下，留下来卖给自己的朋友了。这一说，陈绍雄才恍然想起来听某个朋友说过有个小学同学在一家个体餐馆工作，从他那里可能拿到一些。可他已经快六年没见过这位小学同学了，这难不倒他，他相信其他人会记得他，了解他们过去的事。

“我们到餐馆的时候，不巧他出去了，另一个服务员不认识他，拿出商店售货员的态度，不冷不热地看着他。他告诉我们必须在餐馆喝掉这两瓶啤酒，这里是餐馆，不是商店。”我的朋友怒气冲冲喊他老同学的名

字:"你听着,马上给我找张雪明,叫他马上回来,他是我小学同学,"文化大革命"我们一起在东北国营农场工作过,他是三大队的,我是五大队的,我们关系不错。"这位服务员立刻变了腔调,"早说不就没这事了"。买了三瓶酒回家。靠老同学和老同事的关系,陈绍雄能表现出自己熟悉的权利和关系的手腕。

友谊是个人关系的另一个空间,关系学经常利用它。但在公共话语中,友谊也经常与关系做对比。友谊的表述有不同类型,有知心朋友,也有相互利用的朋友,两者的区别在于一个是感情的友谊,一个是有实用价值的友谊。知心朋友是相互信任的朋友,患难见真情。人们不能利用它捞取什么,把它作为获取资源的手段,因为在真正的友谊中,给予是无须回报的。知心的朋友很少,因为它建立在长期的基础之上,经得起时间的考验。不仅如此,生活中会出现许多导致朋友之间互相背叛的险恶情形;因此,许多人都有很多"一般朋友"和关系,比知心朋友要多许多。一般朋友是指那些可以互相在一起凑乐散心的人。在男工人中,这些人被叫作"酒肉朋友",在一起吃吃喝喝,打发时间,但未必经得起艰难岁月的考验。

非亲属的上下级关系、师生、师徒和其他

在这些关系中,有师生关系、工厂里师傅和徒弟的关系、单位和车间的上下级关系等等。一般认为在前两种关系的上下级之间存在着感情因素。第三种关系中感情因素要小一些,因为存在着政治关系。一位中学老师说,一天他在当地肉铺排队买肉,他排到的时候,柜台后面的售货员认出他是自己的中学老师,马上把整块猪肉上最好的瘦肉都切给了他,留下其他的肥肉卖给别人。后面的人都抱怨,但也只能听天由命。

尽管经过"文化大革命",我发现学生对老师还算尊重。至少三位大学讲师在不同场合用我羡慕不已的做教师的自信说,他们的学生为他们做事从不考虑什么,因为学生觉得从老师那里学了很多,欠了老师很多。

一位年轻的音乐老师告诉我，他定期去看看自己年迈的老师，尽管老师已很虚弱，不能像以前那样和自己一起练习了。因为，“我们的感情很深，他把所有的中国音乐知识都教给了我，至少在他身体不好的时候，我应该多去看看他。”

工厂里的师傅和徒弟的关系也很深，一生的关系既涉及感情也涉及关系交换，老工人还记得自己在旧社会当学徒的光景。在解放初的那一段时间里，师徒关系是平等的，比旧社会严厉、专断的师爷做法大不一样，那时候，师傅可以把小徒弟打得噤若寒蝉。但是，一位女工说师徒之间的地位差别仍然存在。通常是学徒对师傅态度谦恭，每天要给师傅打开水，反过来师傅对徒弟也很严格，几乎是苦口婆心。自从妇女60年代成为工厂的一支力量，妇女也能当师傅了，但妇女在技能上达到师傅资格的要比男人少。

在工厂里，帮派通常是沿着师傅、徒弟、徒弟的徒弟的代代相传的关系而建立起来的。举例来说，师傅可以让自己的孩子在自己以前的徒弟手下当徒弟。因为想到自己对师傅的义务和恩情，他们会照顾师傅的孩子。第一代、第二代、第三代学徒，也将以这种方式联系起来，与这个祖师爷属同一帮派。

单位上下级主管之间的关系则没有师生关系和师徒关系中的感情这么强。在经理和工人之间，在主管人员和工人之间以及工厂主管和办公室职员之间，国家纪律超过个人温情，处于支配地位。因此，这些关系中的关系交换多由实用的和政治的考虑所驱动。

情意：义气、感情和人情

在城市人的公共话语中，义气的说法是个与友谊有关的重要概念。义气是一种坚定不移的忠诚，它把朋友像血亲的兄弟姐妹一样凝结在一起。这个辞汇描述了非亲属关系中的感情，特别是同性别的人之间的感

情。举例来说，一个人升迁了或进了另一个社会圈子，但没忘记过去的老朋友，这就叫“义气”。中文辞典里解释义气是“志愿甘冒风险为有关系的人而献身”。

一位年轻工人用对明朝开国皇帝朱元璋和宋朝开国皇帝赵匡胤的性格作比较来解释义气。朱元璋残酷无情，不讲义气，刚刚带上皇冠，就干掉了所有的开国功臣，因为他怕他们谋害自己。宋太祖则相反，建立宋朝以后，宋太祖还记得开国功臣的贡献，给他们赏赐，这个例子总结了非个人化的、玩世的政治权力和个人友谊忠诚的文化区别。

一位中年干部久经政治风云变幻，工作也如飘萍流转。他回忆1966—1968年。他不敢放松警惕，不敢和亲近的人坦率而谈。“文化大革命”的翻云覆雨让他失去了政治方向，以至于他那时不能测度社会和政治情势。他害怕政治风暴会大到毁掉所有的朋友关系，导致个人背叛的地步。“文化大革命”继续进行，他才逐渐地认清哪些朋友是真讲义气的，有些朋友在批判他的时候，只批评他的一些小缺点，以免他受到更大的指责，因为那会给他带来大麻烦。表面上，这些人不够讲义气，实际上却很讲义气，隐而不露。

在中国北方城市里的年轻人中特别流行“哥儿们义气”，这是一种紧密的、相互帮助的、信任的关系。他把在工作场所、街道胡同或漫布在整个城市的朋友网上的人都联系起来。如一个人说：“大家都是哥儿们”。这就说明他们都是他的“好兄弟”。尽管哥们指的是男性，但也适用于女性和异性朋友。在准备结婚的时候，好朋友全聚在一起刷房子、布置新房，这叫“哥们义气”。哥们在一起有福同享、有难同当，因为他们有愿望和义务应哥们儿之需而出力相帮；在许多场合，人们告诉我，哥儿们义气有时比夫妻和父子关系要强烈得多。

当涉及到女性圈子时，有时也用“姐儿们义气”，尽管这个词不像哥们义气那样常用，当关系网既涉及男性，也涉及女性时，女性也和其他人一样用“哥儿们义气”。一些受过高等教育的女性告诉我，工人阶级的女

性用"姐儿们义气"要比职业妇女用得多。一位北京女工告诉我,姐儿们义气对在她认识的女人中很重要,但这些联系要比男人的联系弱得多,因为她认为一般女性没有男人那么团结,她们的友情比较脆弱。

正如友谊与关系学的区别一样,哥儿们义气和姐妹义气与关系学的区别也很突出。哥儿们姐儿们之间有感情,不像关系学中的物质交换那样强调较严格的互惠。事实上,木匠陈绍雄说他不愿意让哥儿们帮自己处理有物质利益的事,那样将毁坏他们之间的关系,把关系降低到低层次上去,尽管他知道朋友都很想帮他,但他却不想让他的朋友在实在因力不从心而难堪。哥儿们义气还保留着为朋友两肋插刀和共渡难关的原则,陈的一位好朋友以自己的行动做了示范。他到东北出差的时候,自愿从东北把一个大包里和一个沉重的陶瓷洗涤槽一路带回北京交给了陈。一位女工在解释哥儿们义气时说,一个高中男孩代他的最好的朋友认盗窃罪并代他入了监狱。尽管这是一个极端的例子,不具代表性,它还是表明这种哥儿们义气伦理的精神。

关系中有没有感情,感情的质量如何,都是经常需要考虑的。感情在父子、夫妻、好友、师生及其他好关系中,经历了时间的考验,历久弥新,是一种很亲密的社会关系,情感色彩强烈。当一个人说到夫妻感情破裂时,这就意味着唯一使他们的婚姻维持下去的因素是离婚的困难和财产交割的种种考虑。感情比义气有更大的社会适用范围,它强调情感的认同,而不是责任、忠诚和义务。

我们也可以通过缺乏感情的关系来理解感情。在中国有一种看法,即把"国外"的人际关系(这里一般笼统地指"西方")是缺乏人情味的,相互疏离,机械性的缺乏感情。从外国电影或者出过国的人二手的描述中,许多人认为西方人感情不深,也不持久,亲属之间的感情,像父母与儿女之间感情也不强,据说即使在朋友和家庭成员之间有一种公开的、很坦然的经济关系。举例来说,80 年代初,我在北京常听人谈起的一个话题,是在西方朋友吃饭各付各的钱,这在中国不可思议,在中国吃饭无须客人付账。有些

故事让人称奇:孙子到爷爷那里,帮他剪剪草、砍砍木头,爷爷要付给他钱,父母在儿子和儿媳家吃饭也要付账。这里有意思的是,这些认为西方资本主义社会缺乏感情的看法,视感情和经济上的锱铢分明是不能并存的。感情在给予时应当有牺牲奉献的因素。直接的支付以及物质补偿会降低和否定关系中的感情。

并不是所有的人际关系都是被很深的感情维系的。在这样的情况下,这种联系纽带最突出的一个特点就是人情。它是适当的社会形式的表现,很少涉及情感的层次。与情意成为感情的中心内容相比,人情话语则表达了一种社会行为举止上的有道德和讲礼仪的特点。在谈到感情和人情的区别时,田猛说:"你到县里调查时,带些礼物给当地主管。这不叫感情,因为你和他关系不深,这叫人情。"换句话说,给当地主管送礼只是为了礼貌和遵从社会礼仪的恰当形式。这会让你们建立良好的关系,而不是感情。

人情原则的一个重要特征是在人类关系中互惠、义务和恩义的重要性。是什么激发了互惠关系,并让关系充满了恩义、义务的意识,是关系的感情和关系的伦理要解决的问题。尤其是在一些特别场合的送礼行为,像在婚丧嫁娶和新年的送礼行为中,我们可以看见人情的具体表现。许多的礼都赶在这个时候送。日本人把这种礼物称为"表达性的礼物",而不是实用性的礼物(Befu,1967)"表达性的礼物"常被用来增强亲情、友情,强化上下级联系纽带以及有义务的感情。

关系的艺术是如何与诸如感情、义气、人情这些情感的、伦理的、礼仪的原则发生联系的呢?可以说,关系学从前两种话语中借用了某些因素,关系学从感情话语中把情意的机制和一定程度上的感情认同吸收成为自身形式的一部分。从友谊和义气的话语中,关系学借来了另一种成分,即忠诚、责任、义务、信任的伦理。关系学没有从人情话语中拿来任何东西,而是把它作为基础,同时,扩大和重建了人情的话语。关系学以人类关系中的人情形式为基础,无休止地从事人际关系的交换和互惠。

在感情和义气中,并不存在关系学的手腕和实用这一面。这些东西作为可能性存在于人情中。在非人情的金钱关系和贿赂关系中,情感和伦理不起任何作用,而关系学实用的一面正与这两种交换有联系。

在这些文化话语中,另一种描述关系学嵌入社会关系的表述方式是通过社会关系的四种曲折。感情是社会关系的第一种曲折,钱和贿赂关系与感情联系最微弱。随关系、人情、义气和感情的递进,情感成分依次增长。第二种曲折是散布的义务和恩义所带来的曲折,以这个尺度来衡量,钱和贿赂的因素很少,因为它没有建立在这些散布的感情基础之上,而仅仅是对特殊服务的狭隘回报。关系带有散布的义务,但并不如感情、人情、义气那样更强调广泛的义务。礼仪和行为的分寸感产生第三种曲折,其中贿赂和义气不太要求明确的礼仪,按由弱到强的顺序,接下来依次是感情、关系和人情。人情对礼仪的要求最强。社会关系的第四种曲折是得与失的估计,义气和感情对得与失的估计最少,由少到多依次是人情、关系,最后是金钱和贿赂,它们有最实用的考虑。

关系学确实具有很强的获取物质利益的得与失的考虑,手段与目的的考虑,但这些考虑只能通过不同的感情、义务和适当的社会纽带来实现。关系学与义气、感情、人情等话语和实践的交叉使它与非人的金钱/贿赂关系区别开来。

扩大关系网

一个人的关系网越大,他与不同职业、不同地位的人的联系形式也就越多样化;在社会上灵活处理事情的能力也越强;从当官的那里获取资源和机会的次数也越多,这是一个规律。在扩大关系网的过程中,有一个具体的、积累的效果。一个人越有关系,就越有可能扩大关系网,因为通过一个人的关系,他能和社会各个空间里的人有联系。仅仅提一下互相都熟悉的朋友的名字,不管他是否在场,都给双方提供了一个建立

起关系的共同基础。

一个偶然的事件给我留下很深的印象,它让我看到了关系网是如何利用了现存关系的意识和技巧来扩大的。林先生是一位三十多岁的电器修理工,那一天我到博物馆的时候,大门已经关了,看门人叫我们别进去了,改天再来。这时林先生突然认出了这位看门人,问他是不是认识他叔叔。"文化大革命"期间,他叔叔在这个博物馆当过清洁工。看门人顿时满脸放光,招呼我们进了博物馆,既然我们建立了熟人关系,我们就可以不受制于平常对大众关闭的时间,而且托他的情,我们连票都不用买。

参观完以后,林先生想和看门人聊聊,建立新的联系。他们谈了各自的工作情况、工资、升迁等等。林先生问他是怎样得到看门人这个轻松惬意的差事的,试探着说:"你一定有路子"。看门人笑嘻嘻地说:"有点关系对找工作有好处"。明确承认他是通过关系得到这个工作的。分手以前,林先生和他交换了地址,请他有空到家里坐坐,特别是有事求他的时候。林先生对自己意外地和一个人建立起关系很兴奋。我问他为什么那么不厌其烦地了解这样一个人,又能从他这里得到什么好处,他不过是个博物馆的看门人。林先生说尽管这人并没有直接的管道获得机会,但他的工作可能接触到许多有影响的朋友,他可以靠他接近这些人。

扩大一个关系网要靠一个中间人来介绍,他是两人共同的朋友,他能明确向对方担保这个人的品格和可靠性。关系学既然是通过相同性的管道来运作的,由中间人介绍比毛遂自荐更有效。中间人这个角色充分展现了关系学的技巧,它不局限于拉关系,而是靠达到一种"熟悉性",给关系的艺术注入动态的因素。与乡村生活稳定的社会模式相比较,它使人适应于流动的和异质的城市生活内容。

在一个日常社会关系被政治化的社会里,信任是个重要的问题。我访问过一个工厂,厂党支部书记在回答我的问题时,说明了"熟悉性"背

后的逻辑："老廖和我是多年的好朋友，既然你是老廖介绍来的，他肯定信任你，所以我也信任你。除了这些，既然你是他的朋友，帮助你就是帮助他。"尽管这个情况特殊，由老廖联系着我和支部书记的友谊，但是其他任何关系的基础也都可被当作桥梁。

当两个想拉关系的人不那么急于见面，甚至还有些戒备时，中间人也为双方扮演侦查员的角色。一个中间人与关系对象有良好的个人关系。就说这位关系对象是一位干部吧，他可以查询一下这个干部是否愿意帮他朋友的忙，什么样的礼品最能合他的心意，这个干部的地位和管辖权能否满足特殊要求。

在涉及到中间人的关系活动的长链条中，一般的原则是，这些链条由一系列成对的关系所组成。在这条长链中，其中一个人因为与另一个人的直接个人关系而愿意帮助这个人，而并不一定是在有意帮某个最初提出请求的陌生人。在许多情况下，在这个链条上帮上最后忙的那个人从不认识，甚至永远不会见到原始提出要求的那个人。确实，当他们的好意最终使一个陌生人受益的时候，中间人经常没意识到他们仅仅联系个人转换要求的链条。

在这些关系的链条上的每个特别的联系点和一对关系中起作用的是恩义，恩义并不散布在整个链条之上。就是说，链条上的每一个人只对向他提出要求的人有恩义。以这种方式，一个人可以通过关系的关系，超越他有局限的社会网络，跨过其他一些人，而用不着对涉及周边的每一个人都有回报。尽管关系的艺术涉及"熟悉"的原则，却不适用于帮助陌生人，但是通过依靠中间人和关系长链条中一对对人之间的义务，一个人能间接地帮助陌生人。关系艺术的这些灵活多能的方面必须加以辨别，以免把它看成排外的、静态的和传统交换的联系体制。

另一种扩大社会网络的方法是利用一个人现有的关系，把它作为联系的资源，维持更多的关系。如果一个人请求一个地位适当的人帮了别人的忙，那么他帮助其他人的能力也相应地得到增强。这样，除了职业、

地位和物质财富的拥有,就能持续努力以扩大这个资源。如果说在资本主义体制里是"富者更富",那么可以说在当今中国,则是关系越多,在社会上就越吃得开。看起来,在今天中国的城市生活里,把关系学作为"弱者的武器"(Scott,1985),一个人就在日常事务中矛盾地依靠社会关系获得了独立。

给予和接受的计策、义务和形式

交换是关系学过程和本质中不可分割的和基础的部分。在关系的艺术中,有三种东西可以用来交换:礼物、宴请和惠赠。既然我已经叙述了通过关系的各种惠赠和服务的交换,在此,我把重点放在礼物和宴请上。

实际上,在 80 年代和 90 年代初,与我谈过话的所有人,甚至官方出版物,都说最近这些年在社会关系的空间里出现了不断增长的送礼之风。尽管官方对此很关注,也明确反对,社会的压力却使礼送得越来越多、越来越贵。1982 年,一个出租汽车司机跟我说,他的朋友也是司机,为了去见未来的岳父,他花了很多钱买礼品。他买了茅台,又买了瓶五粮液、几条烟,最后又拎了盒西式大蛋糕。他花了将近一个月的全部工资(当时大概 40 块钱)只是想给未来的老丈人留下好印象,建立了很好的关系。出租汽车司机摇头叹息道:"送礼之风太离谱了,我告诉这个朋友送得太多,但他不这么想。"

考虑到社会上送礼的压力,特别是结婚的场合,人们也经常说,礼品价值的抬高是一种关系艺术的手段。尽管关系艺术中的送礼比亲戚朋友之间作为社会礼仪表达尊敬、感谢和社会威望的那类礼品普遍送得要多,它仍然表现出它的独特性格。关系艺术中的送礼的实用性与送人情礼有本质区别,像婚礼、新年贺礼、上门礼、丧葬礼。这两个领域的送礼的不同经常可以在公众表达里看到的。一组漫画表现了一个非常沮丧

的男人：一方面他每月工资都被送礼的义务吃掉了——用这些钱买了大量的酒、饮料，送生日礼、婚礼、退休礼；另一方面，这也是为了得到工作、提高工资待遇、调工作、入学(《讽刺与幽默》,1982 年 2 月 20 日)。尽管关系送礼和人情送礼的界限逐渐模糊，人情送礼主要还是被泛化的社会义务所驱动的，是一种感情的表达。关系送礼则比较具体，且具有目的性。

关系学明确的策略和礼仪可以从以下几方面加以辨别：(1) 所送礼品的类型，(2) 关系交换的开始，(3) 送礼的场合和形式，(4) 对送礼的目的的掩饰。

关系艺术中送礼的种类

送礼的种类取决于要办的事情的大小和被求者社会地位的高低，送礼和回报的范围可以从简单的一袋水果或一只鸡到很贵重的立体声收录机、彩电、冰箱。按南方省城一位中年工人的说法，80 年代初送一件 30—40 块钱的瓷器或布料子给工厂劳资科的主管，就能把三班制的工作换成固定的白班。这个礼送得恰如其分。在那个时候，把户口从农村调到城市，或从小城市调到大城市是最主要的需求，因为这比其他关系交换更加冒险、非法，这就需要送 600 块钱的黑白电视机或 1,200 块钱的彩色电视机。

在两个人不甚了解，或者受礼的人有职有权时，拉关系更正式一些，礼物可以是几瓶葡萄酒和几条烟。有一种习惯的说法，许多男官员在别人求他们就他们的职权范围内的事帮忙时，总会说："这事需要研究研究"。中国话里"研究"和"烟酒"是同音字，因此可以理解成这个官员要拖一拖才办这件事。80 年代初，国内名牌香烟是上海产的"凤凰"和"牡丹"、北京的"双喜"，还有更难弄到的云南的"红塔山"和"大重九"更适合于这些场合。没有滤嘴的当地烟，花费还不到名牌烟的零头，只能自己抽，送礼就太不合适了。80 年代末 90 年代初，英美的香烟在中国不用外

汇就能买到，这些烟也进入了关系圈里，烟和酒经常和"拉关系"结合在一起，下面的这个说法证实了烟和酒的特殊重要性：

手榴弹、炸药包；二十响，驳壳枪。

这里把一瓶白酒或啤酒、一盒高级点心和二十支装的一包烟比喻得很形象，弹药充足，可以通过后门炸毁任何城堡。我在火车上碰到同样的情况，贵州的一个采购员坐火车去新疆为自己工厂买汽油。他自信能做好这笔买卖，他指着几大箱随身带的贵州茅台酒说："我们炮弹都准备好了，这些东西很有效。"

从 80 年代初到 90 年代初，中国物价上涨了，礼物的价格也同样上涨。1982 年物价上涨以前，一瓶茅台酒才卖 11 块钱，到 1992 年就卖到 140 块钱。原先掏钱吃顿饭就报答人家了，10 年以后，报答的钱要花得多得多。很少有给钱的，因为那样就把关系从个人基础上剥离了，这是对人家的侮辱，或者会吓走人家。花大钱又被认为超出了社会和法律所能容忍的限度，很危险，毫无疑问这是在搞贿赂和贪污，属于非法。然而从 1982—1992 年这十年间，金钱礼物在一些场合逐渐被社会接受、且越来越普遍，其合法的形象被逐步增强的市场力量所确认，市场力量认可用钱支付服务的费用。

一位名叫陈明路的铁路系统的采购员说，他记得 1978 年他刚参加工作的时候，托人找关系，只用打开一盒新买的烟，走的时候就把烟留在桌上，这样就能维持关系了。1990 年我听到很多人谈论司机如何变得越来越傲慢，你给他一盒烟，他觉得这点小玩意对自己简直就是侮辱，当着你的面把烟扔到一边，不屑一顾。确实，这种事我也经历过一次。90 年代司机经常拒绝别人用请到家里吃顿饭感谢自己，而要求用钱支付。

随着礼物价格螺旋似的飞涨，什么礼物最适合什么场合、什么要求、什么社会地位的人，这些都是要考虑的。礼物的类别也不断变化，这样出现了一个问题，社会如何估价礼物是否送得适当？我就此请教了一位

中年的技术顾问,他常常在全国跑。他说,拉关系送的礼是个秘密,绝不会光明正大的,别人怎为知道如何送和送了什么。他们说有两种方法可以弄明白。第一,密友之间交换很多资讯,朋友会告诉你他们为了要什么,做了什么,花了多少钱拉关系,当然,收礼的人很少暴露自己收了多少,但送礼的人却通常会说。第二,在不知名的陌生人中间,特别是在火车上,人们随意聊天,你可能会问:"你给了他多少钱? 100 块? 200 块?"他可能大笑:"远远不够"。你接着问:"400 块? 500 块?"他会惊叫,不屑地说:"那还拿得出手?"你再问:"800,900?"这时他会说:"差不多"。这样你就知道他送了多少钱的礼,他们说话时都一脸狡黠。

关系交换的开始

关系学中的"艺术"是指一个人找到的门路不是遵守正式的官方规矩或正常的合法管道,而是创造性地寻找到的非正式的路子,即迂回包抄,在官方认可的办事途径中寻找捷径。铁路采购员陈明路回忆道,他 1978 年刚参加工作,对关系学一窍不通,很老实。他出差去找那些不认识的供货人,很负责任地拿出单位介绍信和货单。这种正式的介绍,没人搭理他。他们告诉他过几天再来,负责人不在。他在旅馆浪费了很长时间,等着别人来叫他。慢慢他明白了,如果没有精心建立的个人关系网,盖着公家大印的介绍信一点用也没有。

关系交换成功开始的第一步,是要找到一个合适的目标拉关系,如果这个人不能帮忙,送多少礼、请多少客都是白搭。如果这个人是个官,还必须确认他是不是管事的,有没有退休,是否还掌权。

要是拉关系的一开始就找对了人,建立了亲密的关系基础,下面要做的就是找到施展手腕和外交才能的办法,让人家明白你要交换的意图。一个人必须看准对手是否能被礼物打动、喜欢什么样的礼物。这些都需要很微妙和策略的手段,一切尽在不言中。

按那位中年干部的说法,可以从受礼人的家属、同学那里得到二手

资讯。通过中间人安排，送礼的人也可以登门拜访，看看这个人可能不可能收礼、想收什么样的礼。这个干部描绘了一个典型情境，一个人想和一位能帮忙的干部拉关系，上门拜访他，有礼貌地开过一阵玩笑后，他随意说："你的手表旧了，想换一只新电子表吗？我有路子能弄到好的。"几番来回，这个人就可以在谈话中提要求了，也许会在送礼以后很长时间才提要求。如果那人回答对路，比如他说："可以考虑考虑，换不换倒不在乎，只是我没机会自己去买。"这个交易就算大功告成。以建议和影射的手段，避免了直接的和唐突的要求。

在关系的艺术中，负担其实是在收礼的一方。关系学与马歇尔·莫斯(Marcel Mauss)"送礼要义"的三分法的公式，"有义务地给，有义务地收，有义务回报"(1967:10—11)有共同之处。公式的中间这一项，反映出在这种由文化决定的拒绝接受礼物的困难和难堪。许多收礼的人尽管不想找麻烦去回报人家，但还是接受了礼物，其中的原因有三。首先，拒绝会丢面子，等于说自己没能力回报。其次，拒绝受礼会给人一个遗世独立的感觉，人家会认为这个人不想和别人建立相互帮助的关系。第三，许多人对能有机会扩大自己的关系网是欢迎的，也对你来我往的人情债很明白。如果收礼的人觉得自己不能满足人家的特定需求，就会通过送一个回礼这样一种用心周到的方式来把这份人情债打发掉。

建立关系交换的任务是很微妙的事情，特别是一个人要采取适当的方式暗示一个要求，以便在遭到拒绝后不致影响整个关系的大局。举例来说，我和北京的一位社科研究人员高澜如到他的湖北农村老家探亲，一回去就被他的外甥们围住了，让他走走老同学的关系，把他们调到城里去，因为他的老同学在这个县里当县长。这些外甥们不想种田当农民了，种田太累，也挣不了几个钱，靠卖粮食，日子过得太艰苦。高很为难，对亲属要尽到义务，但靠私人关系和县长办这事也很为难，"这事真不好开口"。高在汽车里向朋友诉苦，朋友指点他可以用策略点的办法解决：把亲属的要求写一封信给县长，不直接找他，这样不会使县长为难，给他

留了点余地。如果此事不行,或者县长不愿帮忙他会把这事按下不表,这避免了县长直接拒绝高的要求,也免得高受到拒绝而难堪。这样,不管这场关系交往的结果如何,长期的同学关系和同乡情谊没被削弱。

送礼的场合和形式:谨慎而又强迫

在送礼的艺术中,第三个策略是注意送礼的场合和情境。送礼要小心谨慎。一位精于此道的工厂工人这么说:“要把礼物送上门,或者是周围没人的时候送。”否则,当着其他人的面让收礼的人难堪,他也会和你打官腔,装得正经人似地怒斥道:“这是不正之风,我绝不干这种事。”因此,要摸清情况,避免让人难堪,让人拒绝,送礼经常是在夜幕掩护下送给人家。

靠送礼拉关系是被认可的一种社会特征。送礼的时候也闹出过不少笑话和不少故事。下面这两件事说明送礼的场合和情境的重要:铁路采购员陈明路讲的这个故事让人吃惊。他的邻居是个普通的工人阶级家庭,也想搞搞关系。家里有人在医院去世了,医院太平间有临时空房,如果遗体两天以后亲属和家属不来认领,就要每天收费。这家人不想交费,又想等到外地亲戚都到北京办完葬礼后才火化。通过朋友,他们得知太平间的看门人爱收礼,也能劝医院不收费。这家人没送礼的技巧,在人很多的时候把礼送给看门人,后者别无选择,只能做出清廉的样子,拒绝收礼。那天晚上,这家人听了朋友的劝,去了看门人家,送上礼物,提出要求。这次看门人收了礼,也责怪这家人不该当着医院那么多人的面送礼,闹得他很难堪。后来同意不收费让遗体多放几天。

我听到的另一个故事发生在南方的一个省城,这个故事也是一个当众送礼犯大忌的例子。这事发生在南方的一个省城里,引起一整栋居民大楼里邻居的注意。当地一个干部有爱收礼的名声,一位妇女想通过送只鸡来让他替自己的儿子找个工作。但她不谨慎,把她的想法告诉了所有的人。当然这个想法也传到这位干部的耳朵里,他很恼怒地发觉全楼

的人都知道这个妇女要干什么。在她送礼的时候,他决定当着众人的面有声有色地拒绝这个礼物,以求改善他的形象。他拎着那只鸡走到四楼阳台,大声指责那位妇女想收买他。接着又戏剧性地把这只可怜的尖声乱叫的鸡,羽毛乱飞地从阳台上扔下了楼。尽管这楼的人都被他的表演逗乐了,这件事过去以后,大家还是不相信他的形象正直。

送礼的时候谨慎的手段和场合相当重要,除此以外,在搞关系的开始还有一个经常要考虑的因素,这就是强迫、厉害和恐吓的因素。关系的艺术中也涉及到厉害的谦和以及强迫性的慷慨。下面这些小花絮,我认为是恶意的送礼。一个工人告诉我他见过这类事,而且认识那个人。

一个工人想得到几天正式的休假,自己做点生意。第一次想偷偷给经理送点礼,但是经理拒绝了。这时他狡猾地想了一个经理能接受的法子。他挑了经理和其他工人在一起的时候把礼送了上去,这次他送礼的办法有所不同。他对经理说:"这是我爸送你的礼品,他是你的老战友,让我送给你。你收下吧。别让老爷子过不去。"这位工人和经理都知道他父亲和经理是老战友的话是编造出来的,明显的是给经理送礼。当着许多人的面,经理除非找到一个更好的理由当众拒绝,否则他会大丢面子。他不能当众说他不收礼是因为不想帮这个人,那也太小气了。他同时也不愿说这工人是个骗子,因为他还不到非让这个工人大丢脸面的地步。不容他多想,礼物已经递过来了。经理根本来不及随机应变,他只能收下。后来,这个点子很鬼的工人当然要求批准休假几天,经理也不得不答应,因为当着那么多工人的面收了礼,如果他拒绝,这个工人就会告诉所有的工人,经理要是收了礼就应该答应他,于是所有的工人都会说经理太没有人情味。

这个关系行为涉及到了干部,干部作出的决定能影响人的生活,他被哄、被骗、被逼到一个给别人好处的地位上,不得不对送礼者作出让步。这说明灵活运用关系的手腕能把当官的和他管理下的工人的位置颠倒过来。这也显示不需要靠剧烈的手段,关系学为那些处于社会弱势

的人提供了达到目的的手段。这很像詹姆斯·斯科特(James Scott)描述过的马来西亚农民——他们通过诉诸于前资本主义的权贵的慈善美德,来支配他们的雇主。有关系手腕的人也能利用伦理,而不是仅仅顺从它。

在此同时,关系学带来的利益还可能是短暂的。另一位在场的工人想,这个工人目光太短浅,他能用义务让经理答应自己的要求,但以后就有苦头吃了。经理可能以后会找他的麻烦,给他小鞋穿,那他的日子就难过了。

在这个恶意的送礼的例子里,强迫性的慷慨和有掩盖的威胁手段让人想起李宗吾的《厚黑学》。这本书写于 20 世纪初,李讲述了求官的人可以利用六种厚黑学。首先,他要有空,必须花时间全力投入这项工作,他还要有耐心和度量。其次,他要懂得如何"钻",要为自己打开一个缺口,掌握对自己有利的机会。其三,必须知道如何"充",有自吹自擂的本领。其四,不会吹捧就办不成事,特别要吹捧上级。其五,如果捧得不好,还可以用"恐",或者是更温和些的敲诈。其六,送是最有效的,人必须辨别送大礼的场合(现金)和送小礼的场合(茶叶、火腿、宴请)。

在和留美的女学生王海风讨论"礼"中的"威胁"的归类时,我问她这是否与当代关系艺术有相关之处。她说肯定有而且想出了可以设想一个假定的情境展示它与今天的关联。甲是一个企业家,想从乙那里批些砖。乙是砖厂的主管。甲知道乙曾经开后门为儿子找工作,于是甲暗示乙他知道这些情况。如果乙不给他好处,甲就会到处散布这个消息让乙难堪。甲可能随意对他说:"砖很难批到,这我知道,我不想麻烦你,但这事也不至于像某些人开后门为女儿找工作那样难。"用女儿代替了儿子,恐吓是精心伪装的,不那么直接,这种微妙的恐吓手段让乙弄不清甲是恐吓,还是巧合。乙如果想息事宁人,就把砖批给他,不让他声张。伪装的和间接的恐吓比直接的、开放的恐吓要好,后者会让乙对甲发火。如果甲把乙搞得冒火,心有敌意,乙会考虑用自己的办法彻底把他打倒。

礼仪和掩饰

"请客送礼"是中国文化里最重要的两种社会活动,是带有稳定社会的象征性的活动。当这两种活动与关系的艺术结合在一起时,它们就使本来具有工具性的关系带上了人情的味道。既然存在着不成文的社会习俗,关系学必须与适当的人情原则和成规相一致,还必须当心不要让关系的实用本质太过于明显。举例来说,为了获得好处,一个人可能考虑送礼的时间,光天化日之下送礼让人感到难堪,送礼的实用目的太过于明显。如果一个人愿意等的时间长一些,把关系的基础打得牢一些,最好是在婚礼、春节这样适当的场合送礼,这种场合适合于人情圈内的"表达性礼物",它维系了亲戚、朋友、上下级的感情,又没有明显的耍手腕的感觉,因为此时是真实的人情联系。这种场合最适合于送礼,礼物的实用性被人情所掩盖,又以情动人,所以它经常是施加恩惠的最有效方式。

请客送礼都涉及许多礼节和礼貌的习俗,它起到伪装和淡化礼物的工具性的作用,为双方保住了面子。送礼的人和主人努力给双方留下好的印象,不把礼物和吃饭看成露骨的贿赂和支付服务的费用,而是建立良好社会关系的场合。因此,在送礼的同时就提出帮忙的请求是很不合时宜的糟糕做法。

相反的是,一个人应该送礼在前,提要求在后,像春节、生孩子、结婚这样的场合,给人们提供了一种为将来求人办事的"打底子"的机会。还要小心不要让客人感到在他们眼前的饭菜背后另有目的。这很难办,人们对别人的动机总是很敏感。下面这种说法提醒人在培养社会关系时要忍耐和小心,这样会有更大的回报:

放长线钓大鱼。

正如放线到深水中,在送礼与提出要求、收礼与回报之间时间拉长

些会增加收礼一方同意回报的可能性。因此,关系艺术要求搞关系的人不仅精明有加而且耐性十足。

有时送礼过于小心也会引起让人难堪的误解。一位中年干部告诉我一个故事。一个人想提前退休,春节前,他让老伴送一盒梨和一条香烟到管事的干部家里,只在盒子里留下干部的名字。老伴不知道干部家住哪儿,稀里糊涂送到那位干部的邻居家去了。由于拉关系的时候一般不把礼物的目的直言道出,这个错误没能当场发觉。这倒霉的两口子不仅赔了礼物,还因为其他人立刻明白了他们的意图而丢了面子。

在出示礼物的时刻表现出的一定的规矩,更进一步地表明了关系交往中所包含的化解其工具性的种种仪规。在典型的送礼过程中,送礼人总是自我贬低表示所送礼物微不足道,受礼的人挥着手不要礼物,不止一次地推让:“我们是老朋友了,你何必这么麻烦。”或“这太过分了,我哪里需这个。”在送的人一再坚持下,他最后还是接受了,说“你太客气了”或“你真是难为我”。有时这个仪式很紧张热闹,变成了具有文化意味的推让的舞蹈排演。送礼的人吵吵嚷嚷硬是要勉勉强强的受礼的人收下。以我经历过的这种场面来看,工人阶级比知识分子表现得更加坚辞不收,动作也更丰富,这种形体语言的拒绝,表达了关系艺术中演员的夸张的谦虚和慷慨。

请客吃饭在中国文化里不仅仅是关系艺术的技巧,也是社交范畴里的一项重要的礼仪。婚礼不仅是新郎家和新娘家以及一部分参加婚礼的宾客之间送礼的场合,也是向亲戚、邻居、朋友豪请大宴的场合。十人一桌的筵席摆上几桌,给主人带来许多社会声望,即使为此负债几年也在所不惜。请客的其他场合还有外地亲友来探访、亲友要出远出、工作升迁,或者工人获奖、春节庆贺等等。

请客吃饭,主人和宾客都要遵循和送礼同样的文化礼节。如有一方出于形式的考虑,不想使主人为难,或者不愿勉强地欠主人的人情,客人在接受邀请时经常会迟疑,主人这一方则是一个劲地坚持,有时情势所

至,甚至把客人强行拉到自己家里或饭店。我到中国不久,一位中国朋友陪我和丈夫开车出去,他指着路边一个奇特的景象让我看。一群人在门边围住一对男女,一个男人向他们大声嚷嚷,要把他们拉进门。那对男女一个劲拒绝,死也不肯走,脚把地上的土蹬得纷纷扬扬。一个人都快要把他们拉进门了,不想又被他们挣脱了。我的朋友眼光一亮,问我们知不知道他们在干什么。我想这很明显是夫妻之间吵架的戏剧场景,其他人帮着老婆这边在拉架。我的朋友开怀大笑,解释说,正相反,一家正在劝另一家,可能是朋友或亲戚想留他们吃饭。

宾客进屋以后,这种殷勤好客还要持续下去。落座的时候,谁坐主、谁坐次,还有一个小小的争议,每个人都说不好谁坐主位,圆桌也没有明显的座次。贵宾经常坐在离门最远的地方。吃饭时,主人给客人的碟子里布满了菜,不断给男人的酒杯里斟满酒,尽管宾客面前珍馐横陈,主人还一直唠叨饭菜简单。

作为关系艺术的手段的宴请,还保留着更大的传统象征仪式和一般宴请的成规,这是基础。区分什么是关系的宴请、什么是其他类型的宴请,要看它扮演的角色。它不仅是社会关系的媒介,而且更是政治交换、经济交换和使客人回报的更强有力的强烈联系力量的媒介。尽管关系的宴请比其他维护社会关系、展示社会地位的一般性请客更局限于物质和利益,但是关系的宴请也保留了其他宴请的形式、语言和仪规。

既然中国城市家庭光是花在吃饭上的钱就占去了整个家庭收入的70%,被人请去参加宴会就不能看得轻描淡写。请客要办的事很多,到市场采购各种各样的肉和蔬菜,还要洗切、炒,常常是全家都忙忙碌碌。可以从请客的情境辨别请客的后面有没有其他目的。从主人的角度看,请一个人来吃饭就有拉关系的企图。不管是在家里还是在饭店,花费越多,要得到的好处就更大。举例来说,要想调工作或让孩子进好的幼儿园要排很长时间的队,所以要正式宴请。要是想休假一天不上班的话,只要送些小礼物或者只要和主管关系好就可以了。

公事中的关系交换也大量请客,用公共的基金偷偷支付。上级主管部门定期到下属单位指导视察生产、卫生、计划生育实行情况,下级单位常常是盛宴招待,急于取悦主管,以便他在报告中为自己说好话。工厂的供销员也能从工厂的预算中拨出一部分钱用来搞关系,尤其是为了保证工厂原材料供应的那些关系。

回馈的义务

在社会关系的艺术中,社会义务的原则补充着"熟悉"的原则以及其他的一些依靠他人的行为习惯。一个人帮助家庭、朋友、亲戚的义务,既作为内部的社会名分,也作为外部社会的制约被人们履行着。对于为什么人都觉得有必要对于"关系户"有求必应这一问题,很多人都提出两个基本的理由。首先,一个人要考虑他在社会舆论中的地位,避免在别人那里丢面子。如果让别人失望,或者没尽到义务,人们也会觉得不对。特别在工人中,"哥儿们义气"的意识很强,一个人很怕被人看作"不够哥儿们"。其次,人们也可以带着具体的自利意识和物质利益的意识觉得有义务帮助别人,这就是说,义务帮助别人仅仅是由于不愿意危害一种关系,以备有一天真需要这种关系。一个人应避免"过河拆桥"。引用这句话的工人说,人们生活的社会圈子或多或少总是有限,转来转去又转了回来。如果一个人不回报所欠的人情债,不努力与别人维持良好关系,总有一天他还是要过这座桥,到时候他会发现没有一座桥让他过。

中文里"面子"具有很重要的功能,义务和回报都通过它来运作。尽管许多文化都有脸面的意识,恐怕没有哪种文化像中国那样有这么多的文化精义。在这个问题的经典论述中,胡先晋辨析了中文里和脸面有关的两个词(Hu, 1944),"脸"涉及到自我道德完整的社会认可,是社会核心伦理准则在深层内化的结果。亵渎脸面或脸面丢尽可以导致社会放逐和自我的崩溃。但是,面子与终极道德价值并没有根本的联系,在追

求社会声誉和社会优越感的时候可以长面子,也可能丢面子。一个人可以展示自己的能力、财富、慷慨,以及相当广泛的社会关系来积累自己的面子(Hu,1944:61),我发现面子在关系的互惠上是比脸更常见的一个因素。在涉及到关系艺术的谈话中,我很少听到脸这个词。关系学中面子的极度重要性说明作为一套实用的、策略性的招数。关系学杜绝了与脸相关的一般性的和抽象的道德,而仅仅以一套随机应变的搞关系的伦理为指导。随机应变的伦理允许一个人在不危及自尊和社会地位、不需固定的社会角色和期望的情况下,索取社会的和个人的好处。

面子是道德驱动力、社会名誉和自尊意识的组合体。我在北京有个朋友,他曾是洛阳某工厂的办事人员,他说如果你去洛阳买不到车票,我只要找他在洛阳火车站售票处的朋友就可以了。在售票部门工作的人经常在自己口袋里和抽屉里留些票,以备朋友需要。他们对顾客说票已经卖光了。我问他们为什么要在背后干这些事,他耐心给我解释:人们有义务为自己的朋友留些票,不能帮朋友是件很难堪的事,一个人会没有面子。事办不成,在朋友面前就抬不起头。让朋友失望,就是没有面子。他不仅违背了一些基本的伦理,也使自己的名声一落千丈。

协助我工作的本地人陈晓雄承认他就干过俗话说的"死要面子活受罪"的事情。他的朋友让他帮个忙,他知道这件事很难办,要花很多时间和精力,但他还是要帮这个忙,因为不能丢面子。一方面,他的自尊心和友谊也经受着考验。另一方面,他又不能找个遁词说自己没把握。他简单地说:"面子维持着大家在一起的关系"。

一个中年技术工给我描绘了中国人为了面子可以做出许多滑稽的事:

> 经常是这样,一家很穷,可他要竭力掩饰。每天吃饭能省就省。来了客人却买最好的,远远超出他们的能力。我常听到这样的故事,年轻小伙子没有固定工作,家里又穷,却打扮得漂漂亮亮,为了

> 给女朋友留下好印象，借了朋友的好房子，请她到家里来吃顿好的。婚后女孩子发现真相，想和他离婚，但太晚了。我们中国人爱面子，面子给你社会地位，其他人尊重你，愿意和你建立社会关系。

确实，说“某人比别人的面子大”意味着这个人因为帮助了很多人而有了社会地位，因为有社会活动能力以及社会关系而享有好名声，这些人比那些受惠于他们的人的地位要优越。

恩义和回报的原则也作为一套安全防范措施防止关系的滥用。接受了礼物、宴请、好处以后，就有义务回报。可以含蓄地说，具体的接受行为就是一个约定，人们相信在日后以另一种形式回报。莫斯在观察古代的交换时说，给出的东西“同时也是财产和财物、抵押和贷款，是已售之物和已购之物，是储备、是委托、是信用”(Mauss,1967:22)。这也适用于中国的关系交换。给出的东西在关系艺术里不是纯粹金钱交易中无生命的与物化的商品，而是打上了送者和收者之间社会和道德驱动力的烙印。在关系交换中收者的约束原则具有“完全的互惠”的特点，因为交换是双方行为，也是经济、法律和道德行为。

我问一个北京工人，如果一个人放弃自己的回报的义务，或在送出了礼，收礼的人却没能按隐含的许诺给予预期的服务，又怎么办？他回答：

> 通常不会发生这种事，人都不傻。他们知道，如果没有回报，早晚他们都没有好下场，他会没朋友，被开除出圈子，他们也会在未来为某件事要你帮他们。人们很少小看人情。当然，如果你给人办了事，尽了力却没办成，我认为别人也不应该斤斤计较。

互惠的原则常被理解为出于面子的考虑，它在关系交换中的角色等同于金钱关系中法律的角色。

这个北京的工人还回答了我的另一个问题：一个人如何衡量在交换

中商品和服务的价值以确定一个合适的回报?

> 很难确定办成一件事的价值。这通常比较主观。一般来说,时机和稀缺可以决定价值,一个人急需一个东西,你又能帮助他满足这个急需,他会十分满意,非常感激你。有时你为一个人做了许多,远远超出他能回报的,你就胜过他了。既然他太有义务回报你,你可以在任何时候找他帮忙。

在关系交换中,没有一般交换和物质交换中的利息。尽管给出的礼物的金钱价值很重要,但并不是回报多少的唯一考虑。送礼的时间、礼物和服务的稀有、送礼人的社会地位、送礼的人和收礼的人之间关系的远近,都是礼物总体价值的构成因素。既然每种礼物都没有定价,价值随每个送礼的人的具体情况和具体办事的人而起伏不定。在回报时,回报多少和怎样回报是件大伤脑筋的事情。

价值的不确定导致中国人对这种事很苦闷,但考虑到长期社会关系,又不能不慷慨。一个人应该如何调节社会关系的习惯,可以在下面这句话里找到例证:

> 你敬我一尺,我敬你一丈。
>
> 受人滴水之恩,当以涌泉相报。

价值相等的回报有结束关系发展的意思,因为一个人不再欠什么要还的债了。因此,为了维持一个人的道德优越性,最好的策略是没什么人情债,可以说,关系学中已包含了一种不断升级的倾向。

一个人在回报时所给或所做事情的价值是使交换关系能长期继续进行的因素,但回报前的这段时间也要加以考虑。从送礼人的角度来说,在本书一开始调动关系网帮医生忙的那个工人丁健不无自得地说:“你一旦帮了一个人的忙,你不必马上要回报,你可以放在那里一段时间。有时四五年不用,你有了事才找他帮忙。别人欠你的,你最好先放

在那里，越长越好，在未来的交易中你处于有利地位。”

从受礼者的角度看，也有许多社会限制和实际限制不倾向于立即回报。木匠陈绍雄说，一个人接受别人的好处马上回报，是最坏和最蠢的一种社会关系。尽管收了礼处于不利地位，但是人情债的延伸是关系学的一个主要目的。因为这个人情债使关系开放了。一个社会地位高的人可能很快回报一个地位低、机会少的人，让后者将来没有机会再提出要求。但一般来说，留些人情债能让人对别人提出要求，这样让人依赖你、欠你的情：换句话说，留些债正是为培养关系提供了机会，陈绍雄说：“俗话说，一锤子买卖，简洁地描述了目光短浅和急于抹消债务的社会尴尬。”立即回报，立即结束关系。立即回报使人不仅放弃了培养长期关系的机会，而且把关系降低到一种公开实用的“买卖关系”。正如送礼的真实实用的目的必须掩饰的情况，延长回报时间所强调的是个人关系的坚强和持久，而不是通过这种关系所交换的物品或惠利。

交换价值的不确定性和回报前的延期，反应在这位不愿接受金钱回报的工人的行为用意中。蒋有刻章的癖好，他经常钻研到深更半夜。一天，单位主管找他，问他是否能给单位刻两枚大章，盖合同和文件用。工作做完之后，主管很高兴，要付他买材料的钱，算时间，付工钱。蒋很和气但很坚决地拒绝了，宣称给集体作贡献是自己的责任。私下里却对我说：“钱有什么好？我拿了它，花完就完了。我免费给服务，和主管建立了一种持久的关系，他们会记得我做过什么，将来会对我好。我要休几天假他们就会答应，对我特别考虑。立马兑现是目光短浅的，是一锤子买卖。”蒋如果接受了钱的回报，就断绝了与单位主管建立长期关系的机会。社会投资造成的义务和产生的恩义比从钱中得到的要多，钱建立的关系不稳定，而社会投资则享受更长远的果实。

关系艺术的复杂策略和仪规说明，尽管关系艺术为实际的利益所驱动，但它却不是一个非道德或完全理性化的行为模式。其行为是以情境

的和关系伦理系统为基础的，它增进个人忠诚和相互的义务。这就是说，关系的艺术具有一种伦理，不同于与社会主义下的国家主义的普遍伦理，也不同于被国家采纳的正式的、非人情的程式。同时，关系学也与资本主义理性化和非人情化的交换关系不同。

第四章　关系学最近的历史：传统的形式和历史的再现

在传统文化领域中，关系学的渊源或者根基是什么呢？尽管经过共产主义的革命，经济、政治和意识形态都发生了基础性的转变，关系的艺术如何投胎转世呢？关系学的发展在国家社会主义文化中依循了什么样的轨迹呢？在中国的城市中，人们把关系学的出现或者重现归结为什么原因呢？

三种官方的历史

在说明关系学的重现时，官方话语一般把它最近的活跃归结为三个原因。首先，正如我在第一章指出的，当代关系学据说是建立在“传统关系学”基础之上的。它来源于中国数千年的“封建主义”和“自然的”或自给自足经济。它产生了对“血缘关系”和“宗法制度”的一种依赖（原中人，1981；余英杰，1987：103）。

其次，当代的关系学应怪罪于“文化大革命”，1950 年代在人们的缅怀的记忆中是个社会秩序井然、人民遵纪守法的时期：

> 回想起刚刚解放的那几年，我们看到人际关系是正常的。人们

要做什么事,一般都通过组织关系和互助关系完成自己的任务。在那个时候,如果人想通过不正当关系捞取个人利益,他们就会受到公众意见的谴责。不仅如此,他们自己也感到难堪。(原中人,1981:3)

按这位官员的看法,遗憾的是,这种状况被"四人帮"和"文化大革命"严重损害了。"文化大革命"时期的宗派斗争,铲除封建残余思想损害了社会主义道德。"文化大革命"导致社会秩序混乱,无组织、无纪律,使每个人不再依靠国家和党组织,而是靠个人关系来维持每天的生存(原中人,1981)。

这个官员的观点暗示国家一旦把国家权力再体制化,恢复社会秩序和纪律。到"文化大革命"以前的样子,关系活动就会明显地消失了。而我的田野调查却证明恰恰相反。在"文化大革命"的劫难以后,关系活动和对关系的自觉这两者都以加速度增长。

对关系学流行的第三种官方解释是因为经济改革和对外开放,"资产阶级个人主义"及其"自我实现"的伦理渗透进中国(余英杰,1987:104—105)。按这种关系学起源的观点,弥漫在官僚阶层中的"不正之风",正是官僚们不考虑大多数人的利益,只考虑自己狭隘利益的例证。同样,在官方眼中,社会风气的变"坏",反映出同样的与物质利益相关的个人主义和自私自利,以及人们丢弃了社会主义的理想所产生的后果。

这第三种解释指出关系学是由于向西方开放以后进来的"资产阶级个人主义"所引起的,这碰巧与"关系学"和关系网第一次在中国的杂志和报纸出现一致。我的研究助手孙红对 1957—1987 年出版的《人民日报》做了随机调查。她的研究报告说,"关系学"的第一次讨论出现在 1978 年左右的报纸上,这正是拉关系的活动被指责为对国家有害的时候。当然,这个日期不能作为关系活动在社会主义社会出现的客观指标,因为在国家控制媒体的条件下,不能认为媒体是对正在发生的社会进程的直接反映。它只表明国家在那一时点上开始关心关系学,决定采

取什么办法解决。

我的田野调查也表明，社会主义社会的官方话语对礼物经济的出现的三个历史解释，都有相应的民间话语与之大致平行地存在，民间话语也加了很大部分自己的解释。关系学在“文化大革命”期间出现的观点似乎是最广泛的反应。而一些不同意这种关系学起源观点的人坚持认为关系学是中国文化的一部分。其他人则认为关系学始于 1978—1979 年的改革开放。

关系学和中国文化

那些对关系学的历史持第二种观点的人指出，靠建立社会关系办事在中国有悠久的传统。我最常听到的一句谚语，带有很强的以往帝国时代的痕迹，显示关系学悠久的历史。

厨房有人好吃饭，
一人得道，鸡犬升天。

老一点的人还记得，在旧社会，请客送礼巴结人得好处是存在的，只是不被看作关系学，而是被看作人情。1949 年解放以前，有人说，这些讲人情的事在城市里对找工作特别重要。因为实际上，所有的工作都是亲戚朋友个人介绍的。在旧社会，用人情还能把犯人从监狱里放出来。

40 年代，奥尔佳・朗(Olga Lang, 1946)在上海、天津、无锡和北平对 316 位城市居民的研究，让我联想起 1949 年解放以前的这段时期的人情。朗举出四种“裙带关系”的情况。(1) 政府机关、商店、工厂里的用人制度；(2) 公共交通和火车上的免费乘车；(3) 免费使用公共设施，特别是电；(4) 学生的奖学金。做官和求职多获得亲戚的帮助，这些亲戚受的教育就是“送钱就是投资，给了满意的职位才算回报。不答应就是毁约。”(Lang, 1946:187)工人、仆人、商店伙计和苦力也倾向于“裙带关系”。尽管生意人想按能力、诚实、贡献这些客观标准雇用人，但是即使

这帮人有时还是向亲戚义务的压力低头。

研究中国革命前和帝国时代的西方和中国的观察家、历史学家的许多著作,都描述过我们称之为社会主义关系学的"前辈"。历史学家杨联陞追溯"报"这个概念是如何从古代到近代帝国延续下来的(Yang, 1957)。他认为,能在三个方面发现"报"的来源:(1) 儒家的伦理和哲学,(2) 游侠传统,(3) 佛家业报的观念。

儒家在以亲属关系的距离的等级和义务的层次调节各种关系时,强调的是有人情的人际关系和伦理以及礼的概念(金耀基,1982;梁漱溟,1949;费孝通,1983)。"'孔孟之道'的伦理秩序内外有别、亲疏有别,这种秩序反对普泛的人性和爱"(郑也夫,1984)。在儒家伦理中,人情原则不仅是情感,也是社会表达的凝聚,像祝贺和哀悼,在适当场合送礼,完成自己的义务等(Yang, 1957:292)。不仅如此,儒家强调个人要对好意予以回报,对自己和家庭成员的仇人要复仇(文崇一,1982)。这在界定适当处理人际关系时非常重要。

中国的"游侠"传统出现在战国时期(公元前 403—前 221),家道败落的武侠四处流荡,寻找收养人(Ch'u, 1972:186)。这些游侠培养了忠诚的伦理、道义、慷慨、士为知己者死的义气等行为准则。经历各朝代演替至今,这套准则被通俗的武侠文学保留下来,发扬光大。武侠的友情亲如兄弟,可以为朋友两肋插刀(Yang, 1957:296; Liu, 1967)。最著名的两部古典作品是《三国演义》和《水浒传》。当今中国的常见的"哥儿们义气",可以说是古代游侠传统的现代变体。

对个人和虚构的亲属关系在晚期中华帝国基本结构组织里的重要性,许多学者做了大量的溯源研究,既然"亲属是思想中占支配地位的因素,作为一种模式,它也表现在社会生活的许多其他的领域。"(Baker, 1979:162)这里的"其他领域"包括佛教的僧尼制度、秘密社团、海外华人同宗的协会。

甚至中华帝国的官僚制度也是以亲属般的义务关系、思想关系演绎

出来的。在官与民、官与官之间都存在着这种关系。社会学家杨庆坤发现,官僚们经常在官僚帝国的"普遍价值取向"与孔孟之道的"特殊价值取向"及"裙带关系"这两种冲突的道德观中间左右为难(Yang, 1959)。确实,他指出了官僚常常能庇护他的亲属,像为本乡免除劳役,俗话说:

一把雨伞遮一乡人。

也正是这个原因,像这些帝国的官僚体制,至少从清代(1644—1911)开始,采用了异地为官、三年轮换的政策。为了帮助自己家里和当地百姓,官僚不一定直接依赖于他掌握的权力,可以靠他与其他同行的关系(Fei, 1968:134)。帝国的科举制度在考生与指导他考试的业师之间产生了师生之谊。19世纪,有个叫崔池的业师,他的情况说明了帝国官僚体制中个人关系的运作。一天,他老婆建议他买些地留给后代,他回答道:"我有三十处良田美宅遍布全国,我何必操心地产。"老婆问他是什么意思,他答道:"你还记得我做业师的最后一年,挑选了三十个考生,他们不是最好的地产吗?"(引自 Yang, 1957 和 Folsom, 1968:25)

晚清帝国官僚体制中的另一种个人关系是幕僚制度,这是从当地雇用的幕僚为当地官员服务的制度(Folsom, 1968:33—57)。它出于地方官的需要,只招收儒生,掌握治理地方、做实际事务的技巧和法律专业知识,官员与僚属之间的关系并不是非个人化的雇主与雇员关系,而是一种带感情特征的"宾""主"关系,或者是师生关系,官僚还采取一种谦恭的态度,礼贤下士。帝国政府经常想清除官员与僚属之间过于亲近的关系,也经常转移官员对家庭、亲属、宗族及本乡的忠诚。

除了维持官僚的活动,个人关系也在日常生活中发挥作用。这些关系可能建立在亲属纽带或其他社会关系的纽带之上。晚清帝国的城市生活中,同乡纽带比亲属纽带要多,这是一种重要的社会组织和运作原则,在陌生城市里的旅居者和商人,都依靠说同样方言的同乡的帮助(Skinner, 1977a)。这些关系网经常采取会馆或同乡会的形式。

晚期帝国商业发展的程度并没能产生一系列商业的法律来规范商业活动。中国法律系统最早关注的是刑法(Bodde, 1981),商业上靠“中间担保人”的“担保”(van der Sprenkel, 1977)。要做生意的两个商人必须通过中间人的介绍,这个中间人要德高望重,对双方负责,保守秘密。予以商业协定保障的不是防范的法律系统,而是中间人的个人权威。

个人关系在中国文化里起的作用之大,以至于40年代去县里做过田野调查的莫顿·富雷德(Morton Fried)把感情作为研究主题,他将感情界定为,用礼物凝聚的不同社会地位的非亲属关系的人之间关系好坏的衡量标准(1953)。感情的质量决定了像地主与雇农、店主与伙计、商人和行会成员、乡绅与当地官员之间的关系如何处理,以及这些关系带来了何种机会。对乡绅和商人来说,与官吏和僚属培养好关系,就意味着免交点额外的税,免给政府的兵发饷。对雇农来说,与地主感情好些就意味着地主租子收得合理,来年能借贷给他们克服家里的困难。

总之,这些与帝国和现代中国有关的作品本身比较容易导致一个结论,中国文化基本上是个人化的、亲属习俗的一种文化。我认为这个结论的问题不是它错了,或误导了,而是因为简单的直觉主义没有能把这些文化现象放在与其他变化的文化和社会结构的特点里做动态考察。这个一般性结论严重简化了中国文化,把中国文化搞得千篇一律。这个结论把中国和西方描述成对称的两极:中国为一极,而西方的理性化和普遍性的工业化社会为另一极。这个结论的另一个问题在于其对中国文化进行考察的非历史的方法。这种方法没能说明人情主义的历史演变,忽视了对于人情主义的历史建构和再建构之变化的和多样的形式的考察。这些本质主义的结论,不能回答这样的问题:既然中国文化具有超越时间的特点,为什么社会主义的关系学能在这样一个具体的历史时刻如此有生命力地产生并活跃在社会主义秩序里,并具有其自觉的话语。这些问题促使我转向田野调查的方法,转向关系学的历史性。

1949年以后的关系学的兴衰

1949年革命以后的巨变也明显地使社会关系产生戏剧性的转变。与我谈过话的人一致怀念50年代，那时人际关系比较单纯、简单，很少有人拉关系。一种解释是革命以后，普遍的情况是每个人都对建设社会主义新社会满怀理想，想不到用关系学改变自己的生活。精神高尚，人们信奉社会主义伦理，工作努力，互相帮助。犯罪活动很少，人们也想不到这些追求中会有那么多的坎坷。据回忆，当时人们很少想到诡计和操纵什么，人们没理由不相信其他人。

与傅高义(Ezra Vogel)的结论相符①，50年代个人交换关系不存在了，在共产主义革命后，"同志"普遍伦理代替了朋友和亲属的个人伦理。"同志"要求对社会上的所有人一视同仁，于是才有了"补充公共伦理和支援朋友的个人伦理的缺失"(Vogel, 1965:59; Gold, 1985)。"裙带关系"和利用个人关系帮朋友办事被否定了，因为与一个人之间的特殊关系被认为是妨害对其他人应尽的义务。同时，友谊所要求的信任和互相坦诚会使他们冒有意无意泄露个人隐私的险。

有一些五六十岁的人告诉我，有人很想用关系改善自己的生活，但他们又怕做这些事，不敢找人帮忙，怕一些人会说他们缺乏集体精神。一位经济学家回忆道，他第一次听到"走后门"这个词是在三年困难时期(1959—1961)，他只有十二三岁，这三年艰难岁月是在"大跃进"农业合作化和急速工业化的狂热之后，那些年粮食稀少。一个排队买食品的妇女问售货员："同志，能告诉我商店的后门在哪儿？他们说走后门能买到东西。"排队的人都笑她天真。很明显这个词那时还很新，她居然不知道是什么意思，还是按字面意思傻问。这说明关系学的因素在"文化大革

① Vogel的文章报道的是60年代早期大陆移民到香港。

命”以前就出现了。

在我80年代采访的人中，他们注意到关系学的重要性时，绝大多数的人之间还保留着“文化大革命”时期(1966—1976)的敌对态度，这是一个社会的混乱紧张和革命狂热，恐怖每天都笼罩着家庭和亲戚等社会关系，在朋友之间、亲友之间、同事之间个人关系变成了政治关系。有个例子，一个单位里的两个朋友，会突然发现他们是两个不同派别的，这取决于他们支持或反对的单位的某个主管。在这种政治压力下，无数的朋友关系崩溃了，因为不能背叛自己的派别。在家里，夫妻有时也属于不同的政治派别，在一些场合要当众互相谴责，甚至互相揭露。必须小心翼翼不在孩子面前多说话，童言无忌有时会很危险。他们会当众抖落别人做的事和说过的话，觉得有责任汇报给当官的。下面两人的经历说明这一时期无数个人关系的政治化，并说明人际关系如何受到从伦理个人关系到国家取向的统一伦理之演变的消极影响。

我访问王海风时，她还是个女研究生。“文化大革命”时，她正念中学。她记得当时有许多“批斗会”，每个人都必须参加。这种会也叫“民主生活”，与会者每人积极参与。内容是批评和自我批评，批评者批评别人没有用社会主义政治觉悟对待自己，不能果断清除自私自利的思想。从批评小错误，到批评不能与“反革命”的父母划清界限这个更严重的错误。对需要帮助的朋友和同学，要认清他们的政治缺点。一个人必须铁面无私，这与对朋友“公事公办”的态度相同。官员对自己的亲戚朋友不搞特殊，这样一个人才显得有“原则”，就是说，不让私人间的忠诚介入公正无私的原则。①

王海风当时是个红卫兵，他们游行到被怀疑有“旧思想”的人家里，这些人包括学校主管和老师，他们折磨这些人，有时殴打他们，抄他们的

① 如果想要详细了解在“文化大革命”这场群众运动当中，国家政治化的关系形态是如何对广东省的一个村落讲求人情的亲属关系伦理与观念给予冲击的和加以取代的情形，可参阅 Madsen，1984：177—198，特别是第六章的内容。

家,发现旧东西一律烧毁。他们把这些人拉出家门,要他们坦白对人民犯下的罪行,把这些受害者从楼上滚到楼下,给他们戴上大牌子,写上人民公敌等标语拉出去游街。尽管她没打过人,只是站在一边为红卫兵喝彩,但那时她对这些活动也有了别的想法,有时她会想红卫兵太不人道。但每次她对毛泽东和党的正确路线的信念占了上风,她也责备自己不能像其他同学那样进步。

有件事让她特别棘手,一天晚上,红卫兵组织抄他们班主任的家。斗他们班主任和斗其他老师不同,这是他们自己的老师,他们都很尊重他。她很喜欢这个老师,老师曾多次帮助她。别人把老师拉出门,打他。"我心里的滋味真不好受——很难描述。"王海风声音哽咽:"我不敢看他的脸,怕他看到我。"许多年后,在街上遇到老师,她都转过脸而跑掉,她觉得羞耻。

王海风站在执行者的角度描述了师生之间的僵硬关系。田猛则站在受害者的角度,讲述了"文化大革命"时期他们家受到的歧视。田猛的父亲革命历史清白,出身贫农,40 年代就参加了共产党游击队,在新社会,他是地区级的政府干部,虽然有这些资历,"文化大革命"期间却没能逃脱被关押两年的厄运。有人指责他对共产党的政策不满。田回忆道,他父亲入狱以前,家里常常高朋满座——朋友、邻居、求他父亲办事的人——他父亲是官,有权。父亲被关以后,没人问这一家怎么样了,人也不来了,连亲戚好友都不来了,只有一个人在没人的时候小声问过他。尽管他们都知道田家的男人一走,还有一些短工能帮他们,但他们都害怕被别人看到与政治上犯错误的人来往,不想因为对阶级敌人有同情心给自己找麻烦。田猛最难忍受的是所有他想到的能帮他的人都冷落他、疏远他。

为什么"文化大革命"带来了复杂的关系,它是怎样带来的。对此解释是多方面的。在美国学习的女学生胡兰认为,关系学以及人情原则的出现,是对"文化大革命"时期全面缺乏人情的反动。"文化大革命"使人

对别人都很残酷无情，甚至家庭成员也相互背叛，不再信任朋友，所以当“文化大革命”快要结束的时候，人们发现在社会关系中需要人道主义，需要道德和伦理。

另一种很不同的解释很像官方话语，或是与官方话语巧合。它认为“文化大革命”的极端做法使人们更加玩世不恭、互不信任，以至于失去道德判断的能力，放弃了兄弟般的社会主义伦理，放弃了对国家和集体的尊重，只看重个人的小圈子。人们变得自私，失去了法律和道德意识，开始利用自己的职位提供的机会帮助对他有用的人。

王海风现在美国学习，就“文化大革命”时期关系学的出现，她举了三个原因。50 年代，关系学并不是日常生活的特征，社会上的一切都在严格控制之下：“就像是一张整洁有序的书架，每样东西都各得其所。但在‘文化大革命’时期，整个秩序都被破坏了。做事越来越难，找不到谁在负责，命令是通过什么管道下的，人们只能自己找办法。”另一个原因是商品越来越少，满足不了人们的物质需求。那时工厂都停工了、瘫痪了，无数的政治运动、仪式、持续的斗争，生产量的下降意味着人们得不到充足的基本必需品，所以他们要利用关系学为自己去获得食品、衣物、捞好处。第三，知识青年上山下乡的政策更助长了关系学。王海风说城市里的父母竭尽全力，不让自己的孩子到边远的贫困地区，有时甚至厚着脸皮给别人送礼。

确实，她说的三个理由是我在北京常听到的解释，很多人认为关系学开始于 1968—1969 年，也就是“文化大革命”开始后三到四年。随着知识青年上山下乡政策的实施，知识青年下到边远贫困地区像山西、陕西、安徽、内蒙古，像贫苦农民那样生活。高级干部和军队官员利用自己的权势不让自己的孩子吃苦，普通人就有了怨言，他们说，你搞了那么多的请客送礼、拉关系，不就是为了不让自己的孩子离开城市。四五年以后，下乡的青年开始逐步回城。另一个送礼的群体开始形成。全国的青年都要回城，回来以后第一件事就是找工作。

杜若奔也作了分析，这个研究生最早让我把关系学作为田野调查的主题。他认为国家对个人生命有很大压力。这个压力使他们找别的办法，所以只能搞关系学。概括他的主要观点，在50年代，旧的社会组织和社会关系被扫除干净，为建设新社会开辟了道路。那个时候，人们不需要靠个人关系搞东西，国家满足了你一切需要。因此，人们对革命前所熟悉的那一套体制和关系的丢弃也没感到失落。“文化大革命”摧毁了这种安全感。“文化大革命”期间，国家的正式机构都有可能被削弱、冲击、捣毁。但在此时，出现了国家权力的不同形式，它凌驾于所有国家正式机构之上。“文化大革命”的特性和要素（个人和家庭投入群众运动，斗争、批斗会、毛个人崇拜的仪式、单位的政治派别、军队派驻等）所有这些都走向极端，国家控制的精神支配着社会生活和家庭生活的各个方面。它们发挥的凝聚的压力越来越大，政治的影响深入到每个人的生活。杜认为，这也使人们回头想一想，他们需要更大的朋友、亲戚以及关系的“私人圈子”，作为与国家相对的特别领域。

这种观点与一个波兰人对70年代波兰的观察相同：“对家庭和朋友的依赖证明了国家体制的巨大压力。当对既存文化的保存已不可能在公共和国家生活中实现时，它是一种自卫的手段，借此可以使既存文化仅在习惯中、对话中、心理思维和人格特征中保存下来”（Wojcicki, 1981:102—103）。面对极端政治化的文化，国家权力渗透进生活的各个方面，亲属和友谊的伦理成为人们的避难所。

按照杜若奔的观点，我们可以解释“文革”时期关系学的出现和再现，是为了抵抗政治力量带来的社会秩序的压力。搞关系学的人在一个自足的圈子里以义务和回报摆脱国家控制，减少对国家的物质资源和社会支援的依赖。大致可以说，70年代可以被看成一个转型期，支配一切的国家开始消退，非国家的社会力量开始凝聚，变得强大起来，结果在80年代重建了一部分社会空间。

从"使用价值"到"交换价值":市场力量的进入

很多人想在"文化大革命"期间的关系学与80年代经济改革时期的关系学之间划一条明确的界限。"在'文化大革命'期间,人们对物质利益并不感兴趣。"姚东喜先当兵,后来才考上大学。他说:"那时更多是'政治交换',不像今天用礼物换取使用价值,而是'你给我回城市居住的指标,我会让人提拔你'。今天关系学主要是经济用途,是为了得到稀有商品。"

这种区分可能解释了为什么我访问过的人都把关系学的起源追溯到经济改革时期。官方话语谴责80年代初关系的风气是西方资产阶级影响的渗透,公众话语与此不同地提出经济需要和稀缺的主题。在探讨经济改革时期关系学的历史发展时,我不仅追溯姚东喜所说的关系学是如何从机会的"政治交换"到有用商品的物质交换的发展,而且也追溯关系学是如何从这种直接使用和消费的交换关系发展到一种独立的"交换价值"。就是说,由于一种市场经济因素的引入,在每一种关系交换中,利害攸关的并不是直接使用和消费的东西,关系学变质为捞取更大的财富和机会,手段经常就是目的。

1978年的十一届三中全会开始了经济改革。在城市,市场经济的引入和全球跨国资本主义联系带来了一系列变化。它不仅表现在生产的分配、消费的活动和组织上,而且还表现为人们如何思考工作道德、金钱、人的关系。自由市场遍布每个城市,从四乡八里来的农民向中间商出卖自己的产品,卖出比国营商店的商品丰富得多、质量也高得多的农副产品。出售农副产品的中间商被人叫作"二道贩子",人们一般把他们看作一个群体。这是从马克思主义话语中派生出来的,这种话语把不直接参加生产创造实际价值,仅仅靠交换为自己捞取财富的人叫作"二道贩子"。

在工作单位，衡量工作主要靠金钱刺激和惩罚，很少采用过去的政治批评的办法。大多数集体和国营企业采取利润原则管理企业。国家控制的基本单位的一些作用也削弱了(Yang,1989b)。私人经济活动的发展领域急速扩大，这也助长了开始于80年代中期的一股潮流，即有国家工作的工人和干部离开有国家保障的工作单位(保留公职、享受健康和退休保障)到私人部门工作。有些人只是单纯地在正式工作时间之外，做一些副业。

作为经济改革的直接后果，出现了两种新的社会阶层："个体户"和"企业家"。在农村和城市，企业家如雨后春笋般地成长起来，开始与集体和国营企业竞争。① 年轻人拥有和管理这些小作坊，他们没有国家正式工作，人员主要是退休人员和家属，他们提供服务、贩卖商品。从搞服装、美容、餐饮业，到修车、修鞋、卖中药、教授英语。他们可能是比较大的"公司"，开展跨省贸易，有时能雇用20—30个人。

个体户没有国营企业和集体企业的正式工作，只靠市场产生。80年代早期，我访问过的人都看不起个体户。许多人认为个体户很有钱，但他们并没有真正创造出他们的财富。马克思主义的观点依然主宰着人们的头脑，认为不直接参加劳动就是剥削阶级，因为他们与创造"使用价值"无关，而是获得了"交换价值"的好处。有些人告诉我，没有女孩子愿意嫁给他们，因为他们没有工作单位的福利保障。其次，如果国家政策有了变化，这些人将被指责为"剥削者"和"走资产阶级道路的人"。一般人认为这个集团善于拉关系，他们的生存依赖于关系。他必须与一些官方的实体拉关系，准许他们开工厂；减免税收；批交通执照，警察对他们也大开绿灯；以多种不同的批发价提供给他们货源。1990年，我回到中国，看到尽管有些人妒忌他们的财富，但再也没人用怀疑的眼光看他们了。

---

① 参阅金德(Gold)在1989年所作的对80年代以来乡镇企业发展状况的颇有益处的回顾。

许多企业经理是国营、集体企业和工厂的经理。但是,由于经济管理承包制,这些人和国家订合同管理企业一段时间,后来成为越来越独立于国家之外的一个阶层。在许多情况下,官家不敢开除他们,因为他们有经济影响,也受到工人的尊重,工人的奖金要靠全体良好的表现。这些人之间有很多关系,不仅在经济事务(交换货物、原材料、市场信息),也在政治事务上互相帮忙。他们中有人受到压力和恐吓时,他们都联合起来帮他保住位置或往上提升。这是在市场力量越来越重要的体制内,新的管理阶层的兴起。

随着经济的改革,人们很普遍地把钱看成人的基本动机,嘲笑官方社会主义伦理的情况也开始出现。这些说法充分利用中文里的同音字,从老说法里得出新意思。举例来说,"理想"被说成"有理由想"。"前途"的原意被打破了,变成了"有钱就图"。社会主义的头号标语"为人民服务"变成了"为人民币服务",最后"向前看"被改成了"向钱看",发音一样。这种对官方标准语言和标语的滑稽模仿流传很广,表达了玩世不恭的口头笑话和对官方教条的不恭敬。

大约 80 年代中期,城市里的私营经济和市场因素从开始时的个体户和"自由市场"逐步扩大。"供销公司"作为生产厂家和分配部门与批发部门之间的中介人在全国遍地开花。许多这样的公司在省和省之间、城市和城市之间都有分支机构连成网络。尽管许多公司纯粹是商业公司,有一些也从事制造业、技术咨询或信贷业务(《人民日报》,1985 年 7 月 13 日:5:CNA,1985 年 4 月 1 日:《九十年代》,1985 年 4 月:19)。

80 年代末 90 年代初,经济的快速发展使私营部门开始进入公共领域。1991 年,一位刚从中国返美的中国朋友说了件让人吃惊的事:著名的王府井百货大楼把一半以上的柜台都出租给私人零售者。他还说,哪个柜台是个体的,哪个柜台是国营的一眼就能看出来。个体的柜台上货物充足,柜台前人头攒动,服务态度更好。他估计,在熟悉北京的人之中,有 70%以上的人,他们的日用百货都是从自由市场上买来的,而不是

从国营商店买来的。

在 1991 年和 1992 年访问温州、杭州、苏州、西安的时候,我对经营性企业的激增震惊不已,它的所有制、财产、经营特点兼跨了公与私。通过承包,许多集体企业、国营工厂以及商业机构实际上已经由私人主管。他们采取特殊的管理手段。他们既不是干部也不是党员。许多新的企业由私人管理,自负盈亏,通过"挂靠"冒充国营企业。通过把自己和国营企业挂靠,上缴一部分利润,这些私人机构可以在合法的国家企业范围里运作。这使他们免缴额外的税,避免官方的干涉和限制。其他私有和私营经济以同样的理由挂靠在集体企业,让顾客和消费者相信他们是合法的,值得信赖。这类企业也被贴上"假集体"的标签。市场力量的推动在东部沿海地区发展得越来越快,像城市房地产的出售,合同期一签就是 50—70 年,私人银行,工商企业的股票买卖,已不再是历史陈迹了。

随着商品经济的发展和对利润的追求,金钱交易也不断侵占关系交换的领域。主要关注金钱得失的关系和建立在关系学上的关系已不太一样了,它不再顾及人情及其枝枝杈杈。确实,这种关系经常被概括为:"不讲人情"。这就是说,它们在一个非人情化的基础上对待人。但是用钱送礼本身并不必然构成非人情化的金钱关系。可以用钱替换礼物以完成自己的人情义务,像孩子给年迈的双亲赡养费。金钱的出现必须与最初的得与失的计算,手段和目的的计算,交换中的人之间社会距离的远近联系起来。不仅如此,建立短期关系的倾向也被认为是非人情化的金钱关系,它在人情的范围之外运作。

与我交谈的人都持相同的态度:用钱来回报别人的服务更为简单和有效。既然在关系学中把事情说死会让人不愉快,找不到理由送出这些礼也让人痛苦。靠个人关系办一件事需要考虑如何劝这个人帮忙,琢磨要送的合适的礼物、买礼物、筹划送礼的时机,还要等别人把这个忙帮完,这个人帮不帮你,什么时候帮,这些事情都是不确定的。

"原来的情况是,如果你和这个司机熟,他能开出单位的车,你就能

请他拉点东西，你请他吃顿饭，或者记上一笔人情债就完了。"车间女主任吴荣说，去年和前年(谈话时间是 1985 年 1 月)，她和她的朋友注意到这个变化。许多司机更喜欢要钱，给多少要看情况和看人。如果人家给少了，司机就会找个理由不帮你。开始并没有一个明确的表示，但现在很多人已经知道他们要什么，他们对司机要钱也有了理解。如果一个人跟不上时代的变化，仅仅在事后给些小礼物、吃顿饭，送礼和吃饭的时候就会很难堪。司机会摇头，看不上礼物，或者打个哈哈，不在乎地说："啊……算了吧"。吴荣说，"这弄得给你没面子"。

金钱的进入大大改变了关系的本质，但是与此同时，关系艺术的一些具体的因素还没有被侵蚀。按照吴荣的说法，对司机不能一概而论地说他们都要用钱来回报，但必须是与司机关系不一般或者亲密的人，或者通过互相是朋友的中间人，或司机欠了别人的人情，机会也赶得巧，司机一般害怕或者不愿用单位的车给不认识的人服务，他们不知道这个人会不会告诉别人，说自己收人家的钱，自己用单位的公共财产牟取私利。信任来自逐步培养的关系，它与关系的艺术一样仍有其重要性，甚至也像两个有些距离的人靠中间人以现金支付的关系。变化之处在于一旦支付了现金，就是一捶子买卖，一方以后不会再向另一方提出要求。可如果司机正好是他的好朋友，整个钱的问题就可以不提。

我在北京调查过的那家小印刷厂里有位女工，名叫蓝红，厂里请她到厂外找个技术员为厂里安装机器。她想起她在大厂进修时教过她的老师傅。她现在的厂很小，级别也低，没有自己的技术员和工程师，常请大厂帮忙。这个厂到现在还是靠相关科室和工人的个人关系找外援，靠人情和面子请他们来厂帮忙。蓝红说，就在几年前，请这些技术员吃顿饭、送些厂里印的小印刷品也就够了，因为这不是个付酬的工作，而是尽个人义务或者关系好处的交换。在近几年很难找到这样的帮助了，这些技术员和技术工不愿离开自己的工作岗位去做无报酬的工作。他们在本厂超额完成任务以后，可以用同样的时间拿到超额奖金。确实，蓝红

去找这位四年没见过面的师傅，不得不大费口舌地求人家。师傅最后同意了，没提钱的事，整个工作还是靠个人关系。师傅到厂以后，他们买了茶，师傅花了半天修好了机器，蓝红和车间主任千恩万谢，尽管师傅出于礼貌不收报酬，他们还是送了15块钱和一条烟。

在寒冷刺骨的1984年12月，我和五个工人乱哄哄地挤在印刷厂后面的一间小房子里。没罩的电灯泡灯光暗淡，每隔二十分钟工人就给两台大锅炉加煤，空歇的时候他们就来这个屋里休息。锅炉保证中央供暖系统给整个工厂供暖。我们谈起了"金钱关系"越来越重要。他们说现在为个人帮忙拿钱丝毫不难堪。人们想要钱，不想要礼品。钱更实惠，也更实用。添煤的工人夸张地说：

> 说你有路子帮我买彩电（那时自由市场上还见不到），我给你一小笔钱，你不会难堪，也不会生气，还很高兴，钱更方便。如果你给我烟酒，我可能不需要，也没用。但是有钱，你能买到任何东西，而且这种方式也是合法的，你不必害怕。

一个铲煤工暗示，如果我下次来中国带一辆日本摩托车卖给了他，他会付钱给我。中国海关对个人用摩托车的收税不高，而摩托车在海外便宜很多。

许多人喜欢钱不喜欢礼物的理由在于：钱是财富更方便的形式。一个人为了得到与己无用的礼物的价值，往往把这些礼物再送给别人，用来拉关系。用钱则直接使他把礼物的价值变成他想要的东西，不必靠延长时间和拉关系的过程。除此以外，尽管以前人们收钱很勉强，钱使交易的非法性过于突出，但现在更喜欢钱，是因为它比买彩电和其他高消费的东西更容易，那些东西放在家里，客人一眼就能看出这是怎么来的。

作为一种交换媒介的金钱，其渗透可以合法地进行，也可以非法地进行。友谊语言、相互义务和帮助以及关系这些构成80年代中期的关系的活动，现在已转变为用金钱补偿劳动和服务的新形式。尽管"亲密"

是关系交换的最初组成部分,在许多情况下,以钱支付已经撩开了友谊语言的面纱,成为明确的物质利益的交换。尽管关系交换被表述为一种长期的关系,而金钱关系则是一次性的交换观念,双方以后互不欠账。

关系艺术并未销声匿迹

尽管金钱交换不断冲击着关系交换的活动,奇怪的是,这些活动并没有伴随着关系学领域里经济活动的减少。1992 年我再访西安,与朋友方蕾去一家工艺品商店买东西,方蕾的朋友在销售部工作。方蕾在销售部工作过三年,她可以从朋友那里为我打折买东西。她的朋友从楼上下来对售货员说,我在这几个柜台区买的所有东西都折价一半。方蕾和我都说这也太大方了,她的朋友连本都挣不回来,但这个朋友还是这么做了。后来我问方蕾,这会不会让她在经理那里惹麻烦,因为售货员可能汇报给经理,说她不经批准就打折。方蕾说肯定不会有这事,她的朋友已经承包了这几个柜台,他想怎么卖就怎么卖。这个朋友每个季度都从外国游客那里赚不少钱,不在乎给这些小恩惠。"除了这些",方说:"我们是好朋友"。这个例子说明市场经济利润驱动的出现并没有导致礼物经济的减少。按照商品经济的逻辑,她的朋友既然已经承包,就应该蔑视人情这个烦人的伦理,因为它减少了利润,可是情况却恰恰相反,她的朋友仍然表现出人情伦理长期的恩义的逻辑。

礼物经济和商品经济共存的另一个解释是,关系学发现了新的殖民领域,它远远没有从急速商品化的社会上销声匿迹。关系艺术在经济改革中出现的各种类型的商品交易中发挥着新的、重要的作用。钱依旧不能买到所有的东西,关系仍提供了搞到商品的最佳管道。在新的以金钱对等条件的商业情境中,关系和礼物明确地被用来赚钱。关系学和商品/金钱遭遇以后最重要的后果是一方对另一方的影响。一方面,金钱与关系学混在一起,关系的艺术将其他非人情化的金钱关系个人化;另

一方面,关系的艺术也在基本的存在方式上发生了变化,它的具体结构和形式都变得商品化,被笼罩在金钱交换的阴影之下。

我在北京调查研究过的那家小印刷厂,有一个附属兼营各项业务的企业叫做“公司”。80年代中期,它的主管业务的年轻人计划搞零售业务,卖服装和家用电器,像电风扇、立体声收录机。他们准备的时间很长,除了从城郊招聘人员,拆除一部分工厂的围墙,建起向街开放的商店以外,这些年轻的公司经理花了几个月的时间与各方面的生意人建立关系。货源就是生命线,所以他们与老熟人、老同学、老朋友,以及朋友的朋友培养关系。与国家供销中心、批发公司、各工厂的供销科有关的任何人都建立关系。社会需求大的消费商品利润高,但是难以弄到,因为分配部门总是先给关系户和“熟人”。从工厂直接购买是最好的途径,因为价格是出厂价,比批发价还低。这个路子很难找,很多情况下早有其他人在先,做好安排。所以找到稳妥的货源是最头痛的事。一拿到开业许可,公司章一刻好,公司经理和上级部门都出去找关系,大摆筵席宴请所有供销货品的人,撒下亲善的种子,让大家见识到公司财源充足,出手大方。

工厂给这家公司投了17000块钱,但公司手下并不是只有这笔钱,公司进货的钱由另外一笔30万的基金支付,这笔钱在银行里。他们想办法向另一个富裕些的单位借同样数目的一笔钱,因为他们与这个单位的主管有私人关系,因为关系亲近,所以,贷款无利息。年轻的经理对他们的公司雄心勃勃,先是集中精力要把门市店面弄好,但是商店只能给公司和母工厂带来有限的收入,所以他们计划扩展生意,跨省做买卖。希望最后能将北京产品卖到外地,将外地的产品带回北京以零售价卖出。在此阶段他们需要先打知名度,让公司名扬全国。他们很自信,因为他们在新闻部门有关系,能很便宜地在报纸上做广告,报纸给他们优惠价。

1984年12月,厂级会议在印刷厂举行。大会的一个议题是听经理

解释为什么工厂放弃做彩电中间商的大好机会,白白丢掉一笔赚钱的生意。厂里的一个人与一位供货员有个人关系,供货员有路子买到日本彩色电视机,这批彩电刚在天津港卸货。这个供货员愿意以每台 1 300 元的价格卖给工厂,此流行的价格要低 100 元。这个工厂正好知道有人想买这批货,有人愿以 1600 元买一台。按照国家规定,工厂能从消费者购买高消费品的收入中抽取 13%。工厂主管过于小心,在国家政策不明确的情况下不敢违反国家规定。他们发现政府允许这类活动的规定两个月以前变了。新的规定不再允许工业企业做"二道贩子",这些消息让厂里的经理不敢做这笔生意,结果厂里原来可以赚笔大钱,不但没赚到,而且失望的客人还对他恶言相向。

我问了一个很天真的问题,为什么买的人不直接找供货员,跳过工厂与他直接联系。他们耐心地给我解释,买的人只能通过厂子的关系才能买到彩电,因为供货员不了解你,他们更愿意把彩电买给其他"熟人",不愿意买给陌生人。

另一家面向市场的公司挂靠正北京的一家涉外宾馆,其规模要比上述公司大得多。这家公司有更多的投资和资本准备金,在公司需要的时候甚至可以从宾馆调用大笔的外汇。它有零售柜台,卖给外国人高价的珠宝和工艺品,也做国内市场的批发。它能买到出口转内销的服装,也卖昂贵的家用电器,还不时进一批日本录影机出售。它在其他城市也有分支机构。在商业活动中,这些公司非常依赖关系。在主管人员中有一位离职的老干部,他在国家商业机构工作了三十多年,他有丰富的商业经验和巨大的关系网,所以很受公司器重。多年以来,他在工业部门、政府部门、不同的商业部门都培养了关系。老熟人、老部下、贸易伙伴经常提供给他货源的资讯,也可以给公司优惠的价格,反过来这家公司也可以提供给他们东西,因为它是北京主要的饭店,有其特权,做生意的朋友需要出差到北京,住在这个宾馆可以免费或者少收费,用不着来北京后到处找宾馆和宿舍,那里住的旅游者越来越多。宾馆的餐厅也常用来招

待生意上的朋友。

这家公司与中国航空公司有内部关系,很容易在一天之内给有关系的客人买到“关系票”离京。

公司以三种不同价格向零售公司和其他中间商出售商品:“出厂价”、“批发价”,最后才是“市场价”。定不平等的价是合法的,也很自由随意,只要不超过国家规定的商品最高市场价。定价的水平取决于关系的亲密和对买者欠的情,还有只要买者能为将来带来好处就卖给他。

公司的一位经理向我解释任意定价的逻辑,他是一位三十好几、精明能干的生意人,穿着一件商人的西装。他是高干子弟,对自己工作上的优势很得意。他有很广的关系网和社会影响,“生意关系是相互有利的关系,我们不能老讲人情,对朋友也不行。”他说,他一般避免与朋友做生意,但他承认在两种场合他要照顾人情。第一,选择与哪个消费者做买卖。他要挑以前有过关系的人,像亲戚或朋友,不找陌生人。其次,如果是老朋友或老同学,他会以低价卖给他们,因为考虑到特殊关系,但只做一次,以后就一视同仁了,公司不能长期使这种关系凌驾于纯粹的生意原则之上。给顾客低价的充分理由是看他以后对公司的好处。经理举例说。对他们在中国航空公司的关系,他们愿意以批发价把洗衣机卖给他个人使用。对经理来说,这是非常好的生意头脑,他也相信未来的社会发展趋向于更多的金钱关系。

工人袁大华在工厂不能遵守纪律,在旷工几年之后,他最终发现自己真正的事业。现在国家对商业活动的控制放松了。他挂靠在山东土特产公司当销售代理,很尽责地为买主寻找山东土特产的货源,像罐头、工艺品、皮革制品等。他的主顾有中国本地商人,也有香港商人。他有基本工资收入和销售提成收入,现在他已经成了野心勃勃的推销员。寻找潜在的买主,他肯定能让他们满意,他们也给他回报。每次大摆筵席之后,他都能得到大笔的销售合同。他定点在一家四川饭店请客,他认识这家餐馆里的几位厨房工作人员,他们给他优惠价,不嫌麻烦地精心

准备。反过来,他送给厨房工作人员好烟,也请他们出去吃饭,到另一家比较便宜的餐馆。选这家饭店,省了他大笔的吃饭开销。

市场势力进入以后,中国社会的社交关系的改变和强大的金钱文化复苏可以被看成一个双重的运动。首先,非人情化的金钱开始替换由原先富有感情的礼物和回报所建立的关系。其次,与此同时,关系、礼物、好处以及社会地位都染上了金钱代替品的特点。换句话说,这种变化从两个方面侵害了关系:(1) 通过替换过程:直接支付的金钱在一些场合削弱了关系学的交换,金钱补偿了劳动,金钱也用来贿赂。(2) 关系的商品化过程:当关系被看成是一个人或一个公司集团买卖的手段的延伸时,其中的关系、礼物、好处的“交换价值”就被“使用价值”所取代了。关系的艺术向商品经济的扩展意味着关系生出了金钱,或者是赚钱的手段。在关系交换中,这些相对新奇的变化和旧的培养关系的非金钱目的背道而驰,这些旧的目的只是要求自我保护、政治提拔,以及获得直接消费和使用的商品和服务。在礼物经济与商品经济的遭遇中,造成的结果是两种原则的交叉繁殖;不仅如此,两者之间还存在着不断地相互殖民化的过程,每一种经济都试图将另一方归入自己的运作系统。

这是我在与城市人的讨论中拼接起来的当代中国关系学的简史。在整个 80 年代和 60 年代的初期,中国经历了一种基本的、社会的、结构的、意识形态的转型,革命以前社会生活的个人“裙带关系”和亲属取向消失了。在 1966—1969 年社会经历了另一种重要的政治重建,只有在这个时候方法和效果才是激烈的,它造成了许多人的心灵创伤,也毁灭了一切。“文化大革命”的群众性政治运动意味着国家伦理渗透进社会文化结构的实际组织之中,深深影响了个人关系。“政治关系”的优势只给个人/私人的关系和感情留下很小的空间。它所带来的后果就是社会实体的政治化,社会实体与国家没有任何区别。在 1969—1972 年之间的这段时期,社会上出现了抵抗无处不在的国家控制的迹象。出现了日常生活中的个人伦理,它经常在占支配性的国家体制的伦理中,以关系

学和人情伦理的形式零零星星地出现。然后在 80 年代经济改革期间，关系学具有了新的生命，在与不断增长的、伴随着社会流动和消费欲望的商品经济的交会中，它在许多方面发生了转变。

面对持续的国家控制，面对不完全合理化的市场体制，其中社会资源和物质资源仍受到限制，获取这些资源的管道仍旧因人而异，社会领域重建采取了恢复革命前的非国家的关系和伦理的形式。出现了一种和原子主义对立面的个人联系的紧密的结构，其中互惠回报是社会凝聚和社会投资的形式。关系交换的个人化创造了一种社会模式，其中人和人联系的基础是独立的社会关系网。无休止的一系列一对一的契约，作为一种交换模式，与西方市场支配的社会是非常不同的，在西方社会，人作为独立的主动者正式地具有同等获得商品和服务的权利，只受到个人金钱收入的限制。在这些社会，人们觉得没有必要也不积极编织相互交换和相互回报的关系网。因此，我们可以推测，在当今中国社会主义条件下的发展形式可能与西方建立在个人主义基础上的资本主义大不相同。

第二部分

理论框架

没有一个事件没有多重的意义,没有一个现象没有多重的内涵,没有一个词或思想没有多重的涵义……有时这件事是这样,有时是那样,有些时候变成某种更复杂的事……这取决于占有它的力量……占有了它……把一件事看成"这样然后那样"的多重性的观念是哲学的伟大成就。

——德留兹(Deleuze 1983:4)

一般来说,一件事物的历史,是占有它的各种势力的交接与为占有它而争斗的各种势力的共存。同一个对象、同一种现象,变化的意识依赖于占用它的势力。

——德留兹(Deleuze,1983:3)

在第一部分中,我展示了本地实践者和观察者理解和评价关系艺术的许多方式。关系学话语的不同"方言"反映了在当代中国人的生活中本地人的不同解释。在官方话语里,关系学被不同形式地理解为个人主义不健康思想的泛滥,如果不加以清理,它就会威胁社会主义制度的秩序;关系学也被理解为特权和官僚腐败的例证;关系学还被理解为当正式管道不通或困难重重时对付这个体制的不正当途径;它是市场交换和市场经济复归的推进器;它还被理解为像日常生活中亲属和朋友的伦理这类人类感情或人情的复苏。看来只要深究,就会发觉关系学的涵义是含混的和多层面的,因而对关系学有不同的理解不仅是可能的,也是不可避免的。对同一现象的分歧看法表明了关系学能被多种解释性的叙述框架所征用。

第二部分的任务是探索关系学作为国家权力对立面[①]的观念。此一

① 华尔德(Andrew Walder)曾写过中国工人是怎样被关系所控制的,他将它界定为雇主与依附他人者的关系,其中工人因为日常所需变得依赖于单位领导(1986)。尽管这一观点有其价值,他把工人描绘得在领导面前完全被动。正如我在第三章里写过的一个工人强迫经理收礼的例子,人不断地操纵着被认为是束缚工人的工具的人情主义和人情原则,以反过来也控制领导和削弱这一体制。

诠释还没有被作为一个理论框架而给以足够的论述。在第二部分我介绍一种新的话语“力量”，它能为了另一个目的“占有”关系活动，此目的即是将后国家社会主义的民间结构或从国家分别出来的社会领域的结构缝合在起。对关系学的这种新的解释乃有意作为一种表演[①]，是一种针对国家的反政治化的过程。

在第二部分中，我在中国和在西方的一系列二重对立发出疑问，这些二重体被认为有相互对应的：像现代与传统的对立与东方与西方，理性的普遍主义与人情主义，启蒙和自由与传统的压制的对立相应。在我看来，所有这些两分以及他们之间的对立性在考查中国现代性的时候都站不住脚了。尽管或者正因为国家现代化的普遍主义起主导地位，关系学的个人伦理却重新出现和繁荣起来这一事实表明人情主义不能只看作是传统和过去的一部分，而且在现代性的现在和将来都很重要。不仅如此，今天中国的国家权力是西方启蒙的乐观主义、社会工程改造（因此，科学社会主义）和“现代化”的产物，也同时是国家的更早的本土理性爆发的产物。

在第六章，我要说明“传统”与“现代”的分类不能轻易地嫁接到和混淆于“东方”和“西方”的分类。非个人的法律和政治的理性化与中国传统并不疏远；他们可以从发动了中国第一个中央集权和官僚化的国家的法家的话语中见到。确实，两名西方的中国学家已经观察到，尽管中国人传统并没有发展出像天文学和物理学这样的“科学”，但法家的传统在政治上是“科学的”，在精神上以其功利现实主义、非道德主义以及行为主义，而与现代西方在19、20世纪社会科学很接近（Graham，1989：269；Schwartz，1985：348）。法律国家的权力反对个人亲属的伦理，这种倾向在帝国“独尊儒术”以后仍然持续不息。

如果现代国家权力中还有这一当地因素，那么中国持不同政见的知识分子对“民主”和“个人解放”的呼唤也许是不充分的，或者就不起作

① 我要感谢杜赞奇（Prasenjit Duara）所提出的这一点。

用，因为这些概念在中国没有很深的根基，也许不能有效地分析中国的特殊结构和权力建构。因此，我们必须寻求本土的破坏或反对国家权力的机制。不仅如此，本土的机制也可能提供方法来避免西方现代性中出现的问题，诸如社会联系的缺乏、个人生活的孤立。

在以下各章中，我也要在关系学的另一种解释框架之外寻求答案，这个框架是由中国学者和西方学者建立的。这个观点认为关系的艺术扩大了国家权力：有些腐败官员通过他们的特权地位要求别人以礼物来交换好处，并以此鱼肉人民。通过给自己的上级官员请客送礼，人们认可了、明确了、补充了国家权力的等级制。这可能是真的，但如果这样，为什么国家花了那么多的时间在官方媒介上谴责这些活动，又为什么总是报道搞裙带关系和贪污的官员被绳之以法？实际上，这样做的理由不仅仅是要展现官员之位的合法性，否则一个以选举产生的任期制的官位制度就应该建立起来了。相反，在与官员的贪污战斗时，国家话语激励人民和官员对国家表现出更高的忠诚。

在“官员权力”和“国家权力”之间要作出区分。国家权力是国家理性的一种形式，它的运作范围和关注范围跨越狭隘的官员阶级的利益。这两种权力构造的类型并不表现为两种不同集团和体制，而是经常被同一个人所运用的权力的两种层面。官员可以通过发布政令、检查社会控制、惩罚犯错误的人和其他官员来执行国家权力。同一个官员也可以采用拉关系的办法获取自己的个人利益，因为他也是国家的主体。国家用其他官员来监控、指导、惩治他们的同僚，也通过独创的办法发动群众运动攻击官员，像 1963 年的“四清”运动（Madsen，1984：69—71，88—90）和后来的“文化大革命”。[①] 实际上，官员就像知识分子一样，也是国家的监

① 从 1942—1944 年的“延安整风”开始，以后大约有九次对干部的整风运动：1957 年的反右运动；1959 年的反右倾；1962 年的“社教”运动；1963 年的“四清”运动；1966—1969 年最紧张的“文化大革命”；1973 年的“批林批孔”运动；1983—1984 年的“清除精神污染”运动；1985 以及 1989—1990 年的整党运动。参见怀特（Whyte，1974）有关党员干部中的政治学习和纪律的讨论。

视、整风运动的教育以及思想灌输的对象。正如克劳德·勒伏特(Claude Lefort)对独裁的国家权力和它的对官员体制性的放逐所做的观察:“官就是一切,官又什么都不是。”(Lefort,1986:293)

我确信国家权力真诚地反对官员用关系学贪污腐败。这不仅是因为它使现存分配体制和行政体制在老百姓眼中不合法,而且因为官员搞关系学表明他们只忠诚于狭隘的、私下的和“本地”的家庭、阶级和地方利益,而不忠诚于国家。从国家的角度,官员对个人主义的关系学的卷入表现出不断增长的偏离国家权力的官员权力和对国家权力的威胁。因为尽管关系的艺术有时扩大了官员的权力,但经常是靠损害国家的权力来达到这个目的。

在第二部分的每一章,我都把关系学看作一个出发点,由此来勾画出中国的一个捉摸不定的现象的部分轮廓,即“国家权力”的逻辑和运作。“国家权力”与“官员权力”不同,“官员权力”可以很容易地用本地人对官员特权和贪污的看法,以及马克思主义的阶级分析加以说明,而“国家权力”在中国文化的过程中却没有被当作一个独立的力量充分地加以论述和考查。对官员权力的经常的关注模糊了国家权力的作用,以至于我们需要用新的概念工具来抓住它、描述它,通过把它调谐到关系话语的适当的音阶,我想让这台国家权力机器在背景下发出的嗡嗡隆隆的声响变得更真切可听。我希望在中国的社会理论中为尚未得到充分发展和未被理论概括的一个对象开辟一个空间:在一种特定的关系——亲属的政治制度与在中国重复出现的一种特定的国家形式之间存在的紧张,而不是趋同的关系。

第五章　礼物关系中的政治经济学

"统怀"(governmentality)是把人口作为自己的目标,把政治化的经济作为自己的主要知识形式,把安全保障措施和机构作为自己的最基本的技术手段。

——福柯(Foucault,1979a:20)

在社会主义的中国,国家机构自己承担了管理社会和经济领域的几乎全部的责任。人民的福利和管理、生产的组织、生存财富的分配,以及其他行为都成为政府机构的基本事务。本章的主题是权力关系的各种类型,以及这种权力的社会表现和象征的表现,这种表现是在这样政治化的经济中围绕着人们想得到的东西的分配和周转结晶而成的。在本章里我还要研究权力的某些抵抗手段,是如何与在国家社会主义的政治经济中实施的更大范围的权力战略分庭抗礼,并在内部形成了若干顽强存在的抵抗区域。

在中国国家社会主义政治经济中国家权力的普及,在许多方面符合米歇尔·福柯所谓的"生物控制力",一种被"为增强权力和生产力的目的而不断增加人口和福利的组织"(Dreyfus & Rabinow,1983:7—8)所

定性的特殊的现代权力模式。总体的生物控制力战略是靠纪律的手段和规范化手段实施的。“纪律”是权力的一些手段,它在一定空间里分配人口,调动、限制其活动和行为、发展和繁殖。“规范化方法”发挥威力则是靠非对即错的单向度的话语结构,靠一致和普遍的标准来衡量和调节指导行为,靠规范以这些特殊话语为基础的一些被确定的认同和人。

现代的权力制度是社会内在固有的,在社会中形成,与社会共存,而不是处在社会之外。正如早期君主制权力与当时社会的关系一样,福柯的这个观点极其引人注目。但是生物权力的概念仍能在两个领域得到更大发展。首先,将这种权力的新概念运用于社会主义中国的情况时,其中大部分的表述缺乏制度上的明确性。大多数人会同意权力的轮廓在资本主义福利国家经济和国家社会主义经济中是不一样的。由于福柯仅仅关注到现代西方资本主义的权力谱系,那么我要谈到生物权力与中国社会主义政治经济结构、社会制度之间的特殊历史关系。

其次,尽管福柯完全意识到像完美的权力整体这些东西实际并不存在,“自由”和反抗是权力运作的条件(Foucault,1983:211,221),但在他经验主义的著作中,他并没有说明权力秩序是如何被其内在的各种矛盾撕裂的。虽然靠国家的再分配机制的结构而运作的权力技术占支配地位,它并没有完全取代其他的权力技术,后者作为一种选择策略可能性的“巨大宝库”,继续在国家权力的边缘和缝隙中发挥作用(De Certeau,1984;1986:188)。这些起作用的技术没有正式的地位,支配性话语也不明确说明它,但它们运作的不同原则和形式可能很微妙地挑战支配性的权力技术,并形成一种反对的力量。

中国当代政治文化经济,可能涉及到三种独特的交易模式或者权力技术的范围:(1) 国家再分配经济,(2) 礼物经济,(3) 复活的商品经济。各种方式遵循其各自的操作规则、依循其自身的全套礼仪和社会关系中良好的形式,形成其自身的评估系统和交易比率,并表现出其支配策略和战略的独特风格。尽管展示了其独特的策略风格,但在这些权力技术

并不形成各个自成一体的机构或社会结构的功能意义上，这些范围不同的权力技术并不互相排斥；相反，它们打通各种机构，在其中相互缠绕。而且，实践一种交易模式可以被看作是对实践其他两种模式的反动，因而它们之间的界限是由冲突所划定的。在本章我关心的主要是交易的前两种模式，也只关心城市的实践，而不是中国农村社会。

注意，我打算采用三分法的图式（scheme）①来分析中国社会主义社会的文化经济权力，而不采用双重经济的方案，双重经济所对应的是“官方的”或“第一经济”和“影子的”或“第二经济”（Grossman，1977，1982；Galasi，1985），及“正式部类”和“非正式部类”（Sampson，1985）。在介绍东欧和前苏联社会的第二经济的一些文章中，有一种把礼物经济和商品经济的动机相混淆的倾向。这涉及到与国家再分配交易方式中操作权力技术相对立的实践和话语，但是在中国（或许也在其他前社会主义社会），权力的策略遵循完全不同的逻辑的和谱系的轨道。在本章后面的部分，我将探索被第二经济的概念所忽视的礼品经济和商品经济之间的不同。

国家再分配经济中的权力技术

通常在社会遭受战争、贫困或一段时间的腐败后，国家社会主义把按照公平、有计划和协调方式的原则再分配物质财富、服务和机会作为中心任务。② 从这种意义上来说，国家社会主义经济革命家和战略家的愿望大概是毫无疑问的。这些愿望和计划被“翻译”为新的社会机构和实践时，现实生活清醒地表明，即使反抗和革命也不能处于权力之外。

① 三分法方案是受经济史学家和人类学家卡尔·波兰意（Karl Polanyi）的启发。他简述了从原始到社会主义、资本主义的世界历史经济的经济整合的三种模式：回报、再分配、市场交换（1957）。对波兰意来说，这些模式不是按演进的顺序，而经常在一个社会构造中并存，相互作用。

② 有关国家社会主义经济的目标和美德的官方解释可参阅薛暮桥（Xue，1981）。

权力具有即使遭受抵抗也采用新形式的神奇本领。从理论上讲，在为国民建构一个统一的、人人平等的分配系统过程中，国家分配经济同样提供了一个机构框架来运用控制国民的新技术。通过分配者和接受者之间的关系（它只是在表面上实施其分配功能），国家分配机构从内部被转化了。中央分配机构中新的纪律和规范化技术的渗透，表明它不仅仅在政治范围内而且在社会和文化范围内趋于采用“经济以外的”(extraeconomic)功能。

国家再分配经济的理论基础是中央政府能完美地决定社会的需要，并按客观的需要以公平的方式分配必需品。但经验表明，需求很少“客观地”表现自己，倒不如说它们是被从更大的社会和经济话语分离出的解释系统组织起来的。① 这一话语的价值和原理可以认可一些需求，但对别的视而不见；优先满足并承认某些需求的合法；而当需求超过了满足的能力时，便建立标准，赋予特定的个人和集团以满足需要的特殊权力。正是这一被国家分配经济开放的解释空间成为新权力技术的统治对象，这些权力技术由此发挥其力量影响更大的社会机体。

问题的核心不在于国家分配经济的结构创建了这些权力技术而市场经济不会创建，而是分配经济发展了在市场经济中不普遍的，或是以不同的方式使用的一定类型的权力技术。② 一个国家分配经济为起源不

① 在对匈牙利的两个城市的考察中，伊万·切伦依(Ivan Szelenyi)指出：比较每个人的想法，社会主义住房分配是大多数人最需要的，正是中等阶级（官僚、知识分子、职业工作者、职员）得到最好的国家分配的房子，而不是工人。他的解释是“社会主义城市的不平等并不是从过去资本主义继承下来的，而是从社会主义生产和分配体制中合乎逻辑地产生出来的”(1983:4)。由行政分配产生的不平等并不是由于管理不善，或官员腐败，而是按照社会主义的逻辑，像住房这样的稀有服务应当奖励给对国家有重要贡献的人。参阅他的《国家社会主义之下的城市的不平等》(1983)一书。

② 市场经济的正式合理性倾向于运用技巧，通过时间的微小分解、身体的练习和训练、姿态和动作的协调与控制抽演出身体的最佳效率和效能，按照严格的程式和规定，与机器同步运动(Foucault,1979b;149—169)。市场经济的另一个主要的权力技巧是刺激消费欲望和商品拜物教。尽管这些技术已经变成现代世界的一般特征，但在国家分配经济实体性的合理性中还很少找到落脚点。它们对秩序和温驯比对生产率更有兴趣。

同的技术、历史和进一步的系统化的协调创造了条件。同时,许多技术被不同的社会经济结构和话语现实所分享,于是人们能够对现代权力和知识的形式加以表达。

分配如何按照需求,靠微小权力而得以实施?作为实例,以下是我曾做过一个月研究的北京一个国营电扇厂草拟的“分房条件”。这个工厂刚为自己的工人和干部建好了一幢住宅楼,于是拟订了一个授予每套住房合理标准的清单,并用计分系统帮助确定谁在申请者当中最需要住房。该清单的原文如下:

1. 在本厂服务超过二十年的,以及对工厂作出了突出贡献的人。(10分)

2. 在建国以前参加革命的老干部。(10分)

3. 知识分子和科技工作者。(10分)

4. 已经有“独生子女证”的。(10分)

5. 已经被选为市级劳模的工人。(10分)

6. 在本厂的双职工,并无其他住房来源的。(10分)

7. 三代同堂的。(10分)

8. 现有住房这次可以换出的。(10分)

9. 家庭每人平均住房面积少于5平方米的。(20分)

10. 等房成婚的(男28岁,女25岁;至少一年前已领结婚证)。(20分)

11. 配偶入伍的。(5分)

12. 申请人是本厂男性工人或干部的。(5分)

很明显,在这一清单中,“需求”的概念与“应得的”规定类别纠缠不清。似乎只有条件第6—9条才对狭小的居住空间予以物质上的关心,反过来,深藏在其中的是微妙的规范化技术。第一条留出了很多的解释空间,像“对工厂作出突出贡献”可以指提高工厂生产力的技术发明,但

也可以同样是对厂领导忠心耿耿,或是在当前政治运动中的积极分子。条件2、3和11是在当前高贵的"阶级成分"群体,而不是在特定的人群和家庭的当前居住条件的基础上进行奖赏。第3条表面的目的是要弥补过去知识分子所受的歧视,但它同样继续了强加常见的单一的意志和价值观的传统,这一意志和价值观造成了当前工人至上的情形。这一传统的操作可称为"时间的权力效果",就是说,按照其自身的议事日程,使日常的需求服从于一个决定全面需求的权力。第4条对"独生子女证"的要求,确认只有遵守国家的人口政策的人才能获得政府或企业的住房。条件10作为全国结婚的标准,区别男女间的不同,强加了配偶中男性年龄要高于女性的准则,鼓励青年人不在一定年龄之前或之后结婚。这样的权力同样控制人民的生长、繁殖和性生活。第5项标准(模范工人)不仅有利于勤恳、服从的人,而且有利于那些没有反常的习惯、反常的家庭生活和追求的人,因为,后几种类型的人不像模范工人那样容易获得公众的认可。最终,给予男性以各种统治女性的条件的性别权力效应也再次得到加强。

标准化技术同样也无声无息地进入国家层面的按需分配。我能很好地说明这一点,方法是对贯穿在中国国家分配经济中的各种权力技术的运作作快速的考察。先考察其纪律化的形式,然后考察其规范化的形式。

权力的空间投入依从于人口流动的调节。在城市权力经济中,人口的吸纳与分离靠三种相互联系的分配系统来实现:"户口"分配、工作的分配和基本粮食的配给。户口系统要求每一个人在出生时由地方当局登记,暂时或永久地移居其他地方要向当局申请。这个制度开始于1959年,为了应付城市无法吸收大量流入的农村移民问题。[①] 这一系统使得国家能够把每一个公民都当作国家的资源,确定每个个体生命特定的地

① 参看1958年1月9日全国人大通过的《户口管理登记条例》。

理、经济、社会和文化的地位。结果是可以利用僵硬的命令限制居民的随意流动，把居民明确分离为城市阶级与文化和农村阶级与文化，甚至经常因为丈夫和妻子、父母和子女、亲属和邻里由于户口的限制分离多年而重组了家庭和亲属网络。

1979 年以前，事实上所有的城市工作由国家分配系统指派，个体的能量被导入一系列事先规定的职能任务和工作位置。在职业上，个体的精力、才能和意愿对就业选择几乎没有任何影响。虽然当今城市改革允许办个体企业，国家安排工作依然在就业形式中保持统治地位。

工作安置系统的必然结果是"工作单位"系统。这大概是从军事组织分化而来，工作单位系统把个体分派在监督生产和再生产、社会财富、灌输和管制的整体机构中。靠一支"思想好"(党委干部、政治思想积极分子、工会领导、妇联代表、青年团领导等等这类人)[①]的队伍管理每个部门，以此实现其成员物质和精神"福利"的标准的和政治的管理。分配劳动者工作位置和监督劳动过程的纪律权力，同样造就了规范化技术操作的可能性。例如，从工会基金中贷款，调解家庭纠纷和申请入党、结婚、生育或离婚必须通过工作单位办理，而这正是运用规范化权力的机会。工作单位这一纪律的和规范化的功能，被一名申请到美国我所在大学里读研究生的学生说明白了。她不能寄毕业证书和托福考试成绩，原因在于她大学毕业后拒绝了一个她认为不好的由国家分配的工作，她不依附任何工作单位而靠自己谋生。结果是，她以前的"单位"——一家大学，五年不给她毕业证书，而且她得不到参加托福考试的准许，因为仅仅申请参加考试也必须得到目前工作单位的推荐。

对于城市居民，规训的技术同样存在于普遍的基本粮食配给当中。[②]每一个体和家庭的需求是由完全外在的需求标准决定的。人们可以消

---

① 这些地位可以被视为福柯讨论过的社会工人、心理学家、医生、精神病治疗医生的规范化和秩序化在中国的对应。

② 参见《城镇谷物管理暂时措施》，1955 年国务院公布(Tien，1973：372—78，附录 K)。

费多少是以他们被指定的社会分类来决定的：机关干部、学生、运动员、体力工人等等。配给同样也有助于控制居民，因为要定居在一个新的地方的人不仅必须在那里建立居民户口，还必须建立“粮油关系”，就是说，获得在那里领取其基本的食物配给的许可。整个80年代，配给逐步减少了，于是，以前配给的食物如食糖、衣料、豆制品、肉和蛋，从单子上取消了。配给被市场机制以较高的价格取代了。

对结婚、生子、离婚的系统控制属于大量产生纪律化技术的另一领域。男二十二岁、女二十岁前结婚是被禁止的（在城市，实际上准许的结婚年龄要晚三到四年），但人需要结婚以及在三十岁前结婚，是通过把这种需求建立成为一种规范和社会期待而受到鼓励的。年龄已大仍然保持单身的那些人，则成为父权式的关心和体现在话语权力中的怜悯的对象。离婚同样被分配经济的纪律所调停。给不给离婚许可，首先是由对双方关系实际情况的彻底调查（涉及工作单位领导、邻居、亲属、子女等等的共同参谋），以确定他们感情是否破裂来决定的。第二，国家批准离婚与国家统计的人口离婚率的升降指标相关，同时也受到国家对社会离婚率的道义容忍程度的关切的影响。

最终，人口的生育和繁殖也同样落入了战略性的权力关系中。中国的人口控制不能被认为是简单的“自然—增长和国家—反应”的模式。在这一模式中，国家权力外在于人口增长，并只是对于与它无关的情形的强力性的反应。以国家权力支配人口规模和繁殖，并不始于1979年的独生子女政策，而是始于1950年代。当时国家把建立大家庭作为一种革命责任来推行，以此扩充人口并强化新的社会主义秩序。政府禁止绝育和人工流产，而且以按每个家庭的人数分配粮食、住房和补助金来鼓励人口的增长（Liu & Song，1981：58）。另一个迹象表明人口规模和生育能力并不是“自然的”过程，而是与国家压力的变化复杂地相联系，事实上在50年代、60年代和70年代早期，为降低已经危急的人口增长而发起争论的马寅初，被指责为向马尔萨斯主义的反动倒退，而国家将马

尔萨斯主义定为19世纪欧洲资本主义教条的辩护者(马寅初,1979;Liu & Song,1981:62)。[1] 换言之,1979年的独生子女政策既是对具有威胁性的人口统计真实情况的反应,也是国家权力的变化逻辑的结果,这一逻辑在发展中的国家和人口的权力情结中,产生了一套不同的纪律标准系列。

通过独生子女政策,权力关注已经扩大了它的视野。医生、护士、计划生育委员会的代表、工会、妇联都参与进来,监视妇女的身体,她们的月经周期,她们的性接触,她们对避孕器具的运用,她们与丈夫、父母和岳父母的关系。在这个过程中,被控制的不仅仅是人口的规模,还有母亲的身体和人口的性行为、生殖和家庭行为。由于这一分配经济同样控制"婴儿保健补助"和托儿所,还有母亲的工资和奖金,它促进这些控制技术的扩张。

除了纪律,国家分配经济还通过分类、监视和裁决与规模化战略有着千丝万缕的联系。革命后,财富的再分配通过对全社会网络强行进行的大规模的社会分类而实现。在城市社会,以革命前的经济状况和出身为依据,人民被划定阶级成分类别(Billeter,1958),如工人、小贩和资本家。他们也按新社会的职业来分类,如干部、工人、农民、战士和知识分子。另一种人口分类是党员和群众,这一分类是把一部分人和另一部分人分隔开来的基础;地主、富农、反革命分子、坏分子和右派是"黑五类";工人、农民、干部、革命烈士和革命知识分子是"红五类"。

尽管这些最初受马克思经济阶级分析启发的分类,完全不是用于描述经济学,但却能起着决定性的政治和规范的作用。"理论上,成分系统被证明合理,是因为它被看作从马克思阶级分析派生出来的,被尊奉为科学的和客观的。实际上,它却来源于按照合理的和可控制的秩序重组

---

[1] 中国从50年代到70年代早期,都认为马尔萨斯食物只按算术级数增长,而人口按几何级数增长的冷酷的论点,是为资本主义和国家剥削导致工人阶级的贫困解脱的一种适宜的方式。

社会关系的决心,这种决心无疑可以被同时解释为古老中国传统的复兴和独一无二的当代现象"(Billeter,1985:136)。在新的权力的话语构造中,不同的阶级成分类别体现了不同的声誉、特权、权利、道德和信任。一旦被划定为某一阶级的成员,就带上了该阶级的本性,背上了由这个阶级道德政治判决的烙印而带来的认同,并按其所属的阶级而受奖赏、遭回避或挨惩罚。这一分类和识别的规范化技术,已经渗透、有时淹没了分配经济的运作。近年来,在"文化大革命"中具有战略主宰地位的阶级成分的分级已经没落了,但在工作中其微妙的影响依然存在。

同样还存在垂直起作用的技术,它将社会机体分解为各个阶层的等级制度,并建立起上下级关系的链条。建立等级制度技术使机关、级别、位置和工作获得某种权力效应。它们在分配权力获取欲望之间、在国家和居民之间、在官员和人民之内,划定国家分配经济内部的对抗关系。在微观层次上,垂直技术在官员对请求者、柜台后的职员对顾客、供应者对购买方等等的控制中得到展示。机关和级别在分配结构中被转化为纪律和规范化权力的场所。

在例行的表达道德政治品质的公众仪式上,也能发现这种规范化技术:政治学习会、批评和自我批评会、斗争会。但这些只是粗浅的权力形式,常常容易被参加者以走过场或逢场作戏的反技术主义方式所破坏。更有效的也许是其他鼓励正直的技术,如个体化的内在关联技术和监视。档案系统产生规范化的效果,它跟随每个城市人的一生。锁在单位的档案,记录个人得到的所有奖励和纪律处分,以及同事和上级的评价和批评。档案被用于监督每一个人道德政治上的进步。档案是个人不可取消的过去的永久记录,使个人的一生事迹明晰可查。对个人的监视不仅由上级完成,而且还通过鼓动同事、邻居和(特别是在"文革"期间)朋友和家庭成员的相互举报。这样的相互监视割断了水平联系的纽带,增加了社会的个体化,并通过档案、工作单位、户口、阶级分类等等创造出具体的个人,扩大了监视的可能性。

国家分配经济不仅存在于劳动生产者生存财富的简单交换。在交换过程中运作的权力技术确保整个人口的依附性用得其所。社会机体必须为其生存而付出代价，这一代价便是在新的权力模式下的可塑性和服从性。这一权力模式的纪律化和规范化技术连同国家分配经济并没有用尽权力关系的所有地盘。就像在房子裂缝中顽强生存的杂草，反技术主义和对立的实践在另一类交换模式的庇护所中大量地交叉繁殖，以形成顽强的抵抗，那就是中国的礼物经济。

礼物经济中的反技术

在第二章，我略述了关系活动中的一些典型场合和目的，从搞电影票到换房子。所有这些实际使用关系的场合都涉及到获取一个官员、职员或其他全面性的国家分配经济的代理人物的允许。这些场合是礼物经济挑战国家并侵蚀国家权力的战线。

正像在前面实地调查的篇章里谈到过的，关系学有官方话语和大众话语，他们相互依靠。官方话语关注人们如何用关系学使官员贪污而对全社会造成损害，私人和个人的利益如何在不断毁坏公平和均衡系统的同时得到发展。在官方出版物和文献中，这些常被冠以“歪风”的活动常受到下列谴责：以权谋私、裙带关系、恩主庇护、帮派利益、贿赂、靠地位的特权交换等等。

关系学的大众话语也参与谴责关系学，但同时它对官方话语对关系学的谴责也作了新的解释。大众话语里对关系学充满了矛盾。它一面谴责，一面又羡慕并认可它。人们以复述这些巧计和日常生活中搞关系的小胜利的故事为乐，以各种各样关系的技巧的实例为榜样。大众话语对关系明白地表示：如果其他人在搞关系，另一个人不应出局。这样大众话语既鼓励关系学，又教授礼物经济的窍门。恐怕更重要的是，它强加给官方话语一种对于礼物经济的替代性关系伦理的尊重和肯定，对于

义务、回报和互助的伦理的尊重和肯定,以及友情和亲属的责任的尊重和肯定。

公共话语回应官方话语,扭曲它为其他目的服务,通过对官方话语的为我所用,大众话语显示了官员贪污和关系学的公共实践是如何相互联系的。从一定意义上,两者都是被一种依赖一个从事生活资料分配和纪律约束的官僚机构的分配经济"生产"出来的。一些官员利用系统优势加强自己的地位,但在个人官员的权力之外,还存在着一整套大众所熟悉的关系的使用策略和技巧。礼物经济不仅挑战官僚权力,它也颠覆着支配性的经济模式。换言之,分配经济预先种下了挑战权力的种子和挑战的可能性。礼物经济并不是凭空产生的,也不是完全独立地外在于国家分配。它"侵占"了其他交换模式的领地,寻找恰当的机会出击,将资源纳入自己的运转轨道。在这个过程中,它以一种聚沙成塔的方式改变和削弱结构原则,减少了国家权力的运作对自己的约束。

在这里,德·塞尔德(de Certeau)对战略和战术的分辨是中肯的(de Certeau, 1984:xix,35—39)。战略是对权力关系的操纵,这一操纵是在具有明确界限的自己的地域的主体被孤立的状态下产生的。不论环境如何变化,这个主体从其所在的"场域"中或运作基础上,对它的实体化的环境的场域发挥意志和权力。不论是军队的形式、国家的形式,这个主体致力于运用战略建立和维护其地盘,以空间组织时间。战略试图对这些场所的每个个体都予以安置和分类,并系统地控制和预测各种运动。

相对的,战术既没有适当的场合,也没有自己分明可辨识的话语,而是"弱小者的艺术"。它必须在被战略规定和占有的场所运作。它是鬼鬼祟祟、"精打细算"的;它只能依赖战略的组织权力所错过的时机。由于陷于不连续的斗争情况中,战术既无全面性的眼光,也无活动的统一程式。似乎可以认为,礼物经济在分配权力所划定的空间之外运作,代表的是战术权力,而不是战略权力。下面的问题是礼物经济的战术如何

起到反对支配性的权力模式的作用。

正是马克思指出了商品具有两重性,即是使用价值和具有"神奇的"、"卓越"特性的交换价值。[1] 使用价值直接表现为从一种产品的物质实用性而来的价值。尽管如此,"一种实用的客体要取得交换价值的第一步是当它对其拥有者不构成使用价值的时候"。这就是说,当它对它的拥有者具有另一种实用性的时候,"为了交换目的的实用性"(Marx, 1906:99—100)。交换价值只有在商品被交换的时候才得以实现。因为正是通过流通中的各种商品之间均衡的关系,交换价值才为其拥有者以金钱的形式产生出来。正如商品由两种不同的价值所构成,所以也必须指出:礼物,除了它的使用价值,也具有象征的价值。它正像马克思的交换价值一样,只有在交换和流通的过程中才得以实现。

人类学家长期关注礼物的象征价值。"重要的是交换本身比被交换的东西要多得多"(Lévi-Strauss, 1969:59)。马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)纠正了实用主义者的谬误,这种谬误把库拉交换当作物质生活必需品的交换。他却把它视为特罗布里恩德社会重要的组织原则,它建立等级,确认亲属纽带以及法律中的关系(1961:166—167)。莫斯(Mauss)展现了西北太平洋本土美国人在冬季赠礼节上夸张的慷慨和浪费是对财富的展示、为追求特权的象征性斗争,他表明总体来说,送礼增强社会凝聚(1967)。马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)强调礼物增进和平,它可以被看作是最初的社会契约(1972:169)。我想探讨礼物经济的另一种作用,一种在中国社会情境中引人注目的作用。尽管关系学的

---

① 马克思在《资本论》里写道:"物的有用性使物成为使用价值。但这种有用性不是悬在空中的。它决定于商品体的属性,离开了商品体就不存在。因此,商品体本身,例如铁、小麦、金刚石等等,就是使用价值或财物。商品体的这种属性,同人取得它的使用属性所耗费的劳动的多少没有关系。在考察使用价值时,总是以它们有一定的量产前提,如几打表、几码布、几吨铁等等。……使用价值只是在使用或消费中得到实现。不论财富的社会形式如何,使用价值总是构成财富的物质内容。在我们所要考察的社会形式中,使用价值同时又是交换价值的物质承担者。"(马克思,1906:54—55)

直接目的是获取物质实用性，它却对行政权力的微观技术产生了颠覆性的作用。

礼物经济如何产生这样的效果呢？我们必须看一看在每个关系交易例子中的微小的机能。既然关系学的对立实践根植于文化，充满象征，就适宜于用被人类学所发展的文化和象征分析对它进行文化解剖（这些实践模式被意义的结构所传达），以说明礼物经济的这些机能。

为了展现礼物的象征性层面——它们的象征品格与马克思发现的隐藏在商品中的物质的交换价值很相似。当我们叙述礼物经济“鬼鬼祟祟”地在国家分配经济空间里运作的机能时，我们必须承认在礼物的和商品的非使用价值之间存在本质性的不同。礼物与商品不同，它并没有异化于他的拥有者（Gregory，1982：18—19，24）。既然对礼物的所有取决于对礼物的回报，受礼者对这件礼物就不拥有全权。这些权利取决于受礼者对赠送者的义务。在礼物交换中不存在像商品交易中财富拥有关系的那种主体客体两分法（Strathern，1983）。在礼物交换中人与物并没有分离这一现象意味着赠送者、礼物、受礼者享有共同的象征物，即由礼物作为中介而产生的一种关系。按莫斯的说法，礼物交换在“物品——在一定程度上也就是人的一部分，与人和团体——他们的行为使他们恍如物品”之间创造了一种精神纽带（Mauss，1967：10—11）。既然赠送在以获取某种东西作为回报的道德权利的形式对已送出的礼物仍然有某种拥有权，礼物因此就不是与赠送者全然疏离的。与礼物交换相比，商品交换在客体的交换之间建立起客观的数量计量的关系，而不是进行交换的主体间的个人品质关系（Gregory，1982：41）。因此，正是在这一由礼物建立起来的个人关系的空间里，关系学施展着对权力的反抗技术。

产生礼物经济对立作用的象征机能可以分两个层次来看：个人层次和系统层次。个人层次指的是每个礼物交易的具体例子。其中，微观斗

争和皮埃尔·布迪厄所说的象征性的暴力行动发生了(Bourdieu, 1977)。系统层次代表了由所有关系交换行为所累积产生的权力效应,它对支配性的权力手段形成抽象的和普遍的挑战。通过继续在个人层次上的权力解剖,我分析出在每一个关系运作中的五种策略运动或过程。他们是:(1) 转化,(2) 加入与分层,(3) 道德服从和抵抗,(4) 挪用或拥有,(5) 转变。

在礼物经济中,象征性的暴力的这五种机能取决于个人的文化结构,这种结构在很多方面与西方自治的个性主宰的结构有很大不同。那种"个人是一种不可分割的基本的人,在生物学的存在和思考的主体这两方面都是万物尺度以及人类整体的具体化"的思想,是基督教和启蒙运动的现代西方意识形态。这一点已经被像杜蒙特(Louis Dumont)这样的比较文化学者所阐明(1970:9)。在跨文化地考察人的分类之后,莫斯也总结道:"那些成为一个完整的,除了上帝以外与别人毫不相干的实体的人,实在是凤毛麟角"(Mauss,1985:14)。

与每个人都有平等权利的抽象的统一的本体论的分类不同,中国人更多认同人和人的关系建构。这就是说,每个人的自主和权力以及个人的认同感建立在道德和社会地位方面的不同基础之上,建立在他人的道德要求和判断之上。中国人的个人性和个人认同并不是内在的、先天固有的人性所抽象地赋予的,而是持续地在特定的社会关系中被创造、改变和分解的。不仅如此,个人性的界限是渗透性的,可以轻易地被扩大到生物个性以外的范围。结果,中国文化缺乏自我和他人的明确界限。一位受过西方教育的学者说:"在中国文化里,双重关系,即你中有我,我中有你,大约就是'文化法则'"(孙隆基,1983:137)。这其中的一种可能性就是关系学,它应用人的文化建构作为其运作的基础,并把它的各种效应发挥得淋漓尽致。

有趣的是,在西方文本中,当"分离性"和"客体性"被视为典型的男性特征时,人的关系的和内在主体的结构却被描述为女性的特征

(Chodorow,1974,1978;Keller,1987)。在为人下定义时,西方个人主义在确立自我和他人的界限时强调男性支配。从一个女性主义精神分析的视角,中国人的人际关系结构在男女双方的文化建构中保留了更多的女性化和认同的母系原则。既然关系学是非常关系化的,它应该与那些强调分离和个性独立的建构相对照显得更"女性"化。关系学的性别问题将在结尾部分描述。

在关系活动中要考察的第一部分是"转化",转化发生在关系艺术序幕的预备阶段。关系交换没有双方初次建立的"熟悉"的基础是不可能发生的。在这个阶段,关系策略的逻辑表现为双方的熟悉,在内与外之间架起一座桥梁。

内外两分法是中国文化意识形态的一个重要特征,也许这是因为中国文化根源于一种亲属基础的定居的农业社会。我的叔叔从南方很远的小城来北京看我,我领他去了北海公园,在那里吃中饭,餐馆服务员比以往更粗野。在柜台买啤酒时,服务员看着我叔叔邋遢的衣著,不耐烦地说,啤酒卖完了。我坚持要买,指着别人喝过的空瓶子,这时她才让步,为我们开了一瓶酒。当众撒谎,一点都不脸红。我叔叔对我们受到的待遇的解释是我们都是外地人,就是说不是北京本地人,这就是本地人如何对待外地人的。日常用语也表达了这种两重性:"不要见外"是指主人让客人感觉在家一样,或是一个人让另一个人别讲客套,像家里人一样。亲属朋友和陌生人、本地人和外地人,都在"内外有别"这种说法中得到表现。这种文化的两分法甚至是政治化的,比如当一个居民被指控"里通外国"时,外人不仅不受信任,而且也没有责任帮助别人。因此,在关系艺术中,义务的牵引必须由不断扩大的"内"的空间对于外部空间的吸收来引进相加强。

内外两分法也暗含在食物的隐喻中,熟人拉关系时就容易,字面上他是"被煮熟的人",反义词是"生人",就是"没烹调过的人或是生的人"。熟人也能从字面上解释为"成熟的人",他是"长大成人的"、"成熟的"。

生人从字面上解释是不成熟的人，有“新生的”意思，在内外之间架起一座桥梁是为了关系交换的可能，从生人变成熟人，有开始关系序幕的意思。同样，“不成熟”也可以通过时间的转换过程或一定时间的个人联系变得成熟，就是说，人成熟起来或变成熟人。

在关系艺术中，这种转化发生在人和人之间呼吁分享认同的过程中。因此，对“同”的质量和经历构成了同学的认同，来自一县或一省的“同乡”的认同，以及同事和亲戚、老师和学生、师傅和徒弟等等之间的认同。于是熟悉来自个人认同的融合。分享认同建立起义务的基础，强制分享一个人的财富，用一个人的劳动来帮助别人。

在熟悉的关系已经确立，参与者双方相当接近后，比如在亲戚和朋友中间，就免除了转化这个环节。因为人的认同已经融合。转换的策略很多都是发生在双方还没有被共同熟悉的感觉联在一起的场合，因此需要建立一种客观联系。在两个陌生人之间，认同的转化总是通过相互熟悉的中间熟人来完成。“你和叶是一个办公室的。他和我是小学同学，我们多年没见了。小时候我们老在一起玩。”不管这种社会联系是多么浅，相互认同就靠共同的联系谨慎地重新组合，关系也开始朝新的不同的方向转化，中间人只是作为一个过程；就是说，为两个人的关系注入认同的电流，把他们联在一个单独的内部回圈里。这样培养了相互义务，因为一旦一个人享有了熟悉和认同的基础，他就预备与别人分享他自己，把自己交人处置，为别人做自己应当做的事，既然其他人已经变成自我的延伸。

在加入和分层这个机能里发生了远远超过人和人之间认同的概念性安排。当实物或礼物从一个人手中转到另一个人的手中时，正是象征的边界崩溃的时候，这样扫平了他们之间的障碍。当一个人接受礼物、宴请、好处时，一个人不仅在本地老乡、亲属、同学或者同工作单位的意义上与赠与者分享了一种认同，同时也分享了赠与者的个人实体，既然礼物代表了赠与者的劳动和财富。

在中国文化中,“心”是一个人自我的中心象征,在启蒙主义的西方,思想是自我的关键(我思故我在)。在中国的文本中,心及其官能代表人,甚至像心理学这样的分析个性思想的西方发明,也被翻译成“心理学”(对心的原则的研究),送礼时,人们常说这样一些话:“这是我的一点心意”。

“心意”这个词,字面的意思是新的“情感”或“精神”。既然心代表了人,礼物真正是个人的标志。个人努力和劳动也被叫做“心血”;因此,当他们以礼物、好处、宴请的形式给别人的时候,他们意味着一个人的本体向他人的转移或渗透。“心肝”这个词既指一个人的个人良知或心爱的儿子或女儿,因而儿子或女儿是一个人自己本体的延伸。这就是为什么在亲友、家庭成员、亲属之间,有义务而不需要送礼,不计较债务,因为各人的心已经分享,人与人已经融合。

送礼如何代表对个人本体的计算?如上所述,礼物在交换中并不与人疏离,礼物交换不像在商品交换中财富拥有者的关系那样,它没有主客两分法(Strathern,1983)。在礼物交换中,人与物缺乏这样的联系,意味着礼物象征和保持了它和赠与者的联结与认同,因此礼物成了引导赠与者个人本体进入接受者个人本体的中间媒介。加入和分层就是对于接受者个体的策略的切入。从这里他可能被操纵,这是关系艺术下一步所发生的事。

在第三个阶段,“地位对抗”经常是赠与者和接受者之间在面子上的较量。面子不止是特权,也是个人认同的标志,是人观中自立与正直诚实的标志(Hu,1944)。有面子意味着平安、自尊心和保险。面子和认同是相互联系的,因为它不依赖于对于抽象的规则和理想的遵从,而依赖于在具体的关系场合下对于他人的认可的内在化。这就是说,中国人个人的关系结构是以面子的重要性为代表的,这种面子的重要性提供了限制礼物接受者行动的机能,威胁一个人的面子即是威胁一个人的认同,这一认同通过一个人心中对别人的判断在关系中建立起来。丢面子会

对人的地位不利，在社会活动中人会降格。

中文在描绘面子上有丰富的词汇。除了“要面子”、“丢面子”、“有面子”以外，一个人还可以“借面子”、“给面子”、“增面子”、“挣面子”、“留面子”，还可以比较面子，如“他的面子比别人的大”。一个人的面子越大，一个人拥有的特权也就越多，就越有安全感。因而在社会交往中也就越有自我决断的能力。通过丢面子或在关系交换中给出一部分本体，一个人反而更能获得或增加他的面子。反过来说，一个人面子的大小，与他在关系艺术中接受他人本体的数量和频率成反比。

关于这种授、受成反比的关系，一位姓王的当地人给我讲了一个例子，以说明什么是给人留点面子：“我不想花自己的钱从老王那里买东西，他是个体企业家，但另一些朋友说：‘为老陈想想吧，给他点面子’。于是我从老陈那里买了一点东西。”我问老王在这档子事情中他是不是吃亏了。“是那么回事，老陈得面子，我吃亏。”这个故事的道德是王的物质损失使老陈象征性地获得，在王的头脑里，在买卖中排除了老陈的物质利润，王自己得到了面子，除非老陈知道王并不想买他的货。

以同样的逻辑，一个人牺牲其物质财富和劳动，以礼物、宴请、好处的形式把自己的一部分转移给别人，一个人所得到的是一种凌驾于接受者之上的重要的道德感的(同时也是物质的)优越感。把自己的本体加到别人身上的效果是自己能因此而得到别人的面子并加之于自己之上。换句话说，赠与者比接受者更有道德优越感和象征性的优越，这样就能使后者屈从于自己的意志。这种微小的不均衡的创立是礼物经济机能中决定性的一步。这一机能使送礼在更大的社会范围内不论双方地位高低而获得收益，但当接受者地位高于赠与者时，关系艺术中的这种微小反抗产生了特殊的意味。这就是为什么主顾的社会地位越高，为了让他接受，礼物的选择也就越来越慷慨大方：这也就是为什么经常是地位低、影响力小的人送礼给地位高的人。在关系艺术中，通过从道德上降低对方这样一种策略运作，赠与者能够象征性地颠倒大范围的等级，这

是一个有物质后果的颠倒。

第四个阶段的中心是礼物的接受者。对接受者来说，接受另一个人的实体就是自我被别人"拥有"，因为已在赠与者那里丢了面子，接受者变得易于把别人的意志内在化；既然在道德上已经处于从属地位，他现在就要依赖于或感激赠与者。既然他的面子已经丢了，自己的一部分也被其他人的实体所占据，他的自我就降格了。这是一个意志软化的经历，正如常言所说："吃人嘴软，拿人手短。"

这句话我是这样解释的。一个人吃了另一个人的饭以后，发现自己的嘴很难再"硬"起来，不能再拒绝别人请求帮助的要求，也不能对别人说三道四。当一个人从一些人那里接受礼物的时候，他的手就开始短了，不能将请求的人一把推开，也不能轻易地用短手给别人的所作所为添麻烦。嘴里吃的和手里拿的使人变得"好说话"，为了别人的事向上司"说好话"。这样对面子、嘴、手来说，接受礼物并没有得多少，反而在地位和对他人的控制上有所失。这种感激表达为一种失的状态，一种人格的整体性的独立性的丧失。为了保留面子、认同和自尊，这个债务必须回报，或是用以保持关系的平衡，或者通过送比受的礼更大的礼而创造一种新的不平衡。

礼物经济运作解剖的第五步是一种价值和另一种价值的转换，然后转换为第三者。价值转换发生在接受者回报债务，以补偿在接受礼物时所失去东西的时候。举例来说，回报或者以物质客体的形式，像送礼以获得药品、车票，或者以制作家具这样的个人劳务的形式。更重要的是帮助赠与者"办事"，利用地位劝说直接领导同意，或写条子给下级送礼者的儿子安排一个理想的部门职位。个人财富或劳务也常常和宴请有关，以此作为感谢。这里需要详尽指出的是，礼物经济之所以成为礼物经济是因为它运作的结构和逻辑与国家分配经济截然不同，也与羽翼丰满的商品经济截然不同。从资本主义背景下派生出来的纯粹的经济手段不能很恰当地阐明礼物经济的运作，也不能在关系或礼物活动和贿

赂、以物易物、私人市场交换之间作出明确区分。

在转换这个步骤中,礼物经济的独特之处显露出来了。[①] 在礼物经济中,价值的转换依照着一种更复杂的结构,而不是以物易物或简单的商品交换,以物易物是一种同等价值的直接的和即刻的交换:用产品甲换产品乙。商品交换涉及以货币为交换的客观中介的转换步骤,在马克思的《资本论》中有一个例子:一个织工必须卖掉他织的亚麻布才能购买家庭所用的《圣经》。首先,社会必要劳动时间的普遍价值在出售的时候由商品的形式转变成货币形式。这样亚麻的使用价值就转化成交换价值。然后,货币形式反过来在购买的时候转化成其他商品的形式。换言之,亚麻的交换价值通过一种决定性的迂回进入劳动者的货币形式,被再次转变为《圣经》的使用价值。决定所有物品的普通的和一般的价值,像织工的劳动、亚麻、货币、《圣经》以及制造《圣经》的劳动正是构成交换价值的东西。商品的交换代表了不同的价值形式的回圈,直到这个回圈被采用某一次的使用价值的消费所中断。在这个预定程式中,一个人的相对地位和社会关系的品质由于货币价格对应物所带来的一种削平过程而被置于次要地位。

在关系交换中,被回圈的基本物品范围更加宽泛。它们不能被单独的客观价值所衡量。它们的均等不是系统化的和普遍化的,但保持了其场合的和个人的具体。价值的诸种形式是以下述方式被转换和回圈的:

礼物资本　交换专案可能包括礼物本身(像烟酒、糕点糖果、手表、电视机),宴会或稍随便的吃请;以及各种各样的好处,特别是官僚许可

---

① 皮埃尔·布迪厄对两种狭隘的经济方式提出挑战。它们在非资本主义的交换中只看到现金关系和个体经济利益(在限定的意义上);还有"前资本主义社会天真淳朴的代表",否认他们有任何经济计算。相反,在理解非资本主义社会的交换中,布林迪厄认可在物质购买和象征商品中的经济计算,同时,经济资本和象征资本之间没有区别,那种区别对这一类经济是不相干的。"在这些手段中,唯一能综合经济与象征资本的不同性的方式是它们的完美的可转换性。"就是说,非资本主义经济包含对物质经济和象征利益的追求,象征利益并不仅仅是不计较利害的好处,而是因为它在把一种资本转为另一种资本过程中的重要性,它是最核心的(Bourdieu,1977:176—178)。

和特权。礼物经济由两个小类所组成。第一类是物质资本或财富，从国家和集体工资来的钱，在一些情况下，还有从专门用于送礼的小市场经济中来的私人收入；第二类是身体资本，劳动能量和在买礼物、制造礼物或宴请或给好处上的时间花费。

象征资本　当社会投资或个人实体的渗透在关系对象上产生出像丢面子和感激、好意，或义务这样一种不平衡状态等效果时，赠与者的象征资本便随时而增。

官位资本　官位资本指的是由占据着的职位和等级所提供的社会资本，这些职位和等级能得到别人所不能得到的、想要的商品和机会。官位资本最高的是户口登记官员、分房官员、工作单位中的人事部门的领导、医院领导以及其他类似的人。这种资本从广义上也指一个官职，这类官职虽在正式官僚机构以外，但直接控制欲得之物，像那些控制商品的职员、司机、药师所处的位置。

政治资本　在这个分类的原来系统中，政治资本是由于下列个人身份而享受的资产：(1) 党员，(2) 出身好的家庭背景(即下层阶级)，(3) 有权势的官员。这些资产不仅提供了一些物质特权，也提供了政治保护(特别是在政治运动事件中)以及向上提拔的流动。我有意把官位资本作为另外一类资本，这是强调政治资本和社会资本的不同。“文化大革命”结束以来，政治资本的“转换权力”已或多或少地减少了。

商品通常必须转化成货币以实现预想的使用价值，而关系艺术则企图建立象征资本，因为它能被转化成为有用的礼物资本。在分配经济中，经常是职务资本，或有时为政治资本，而不是金钱，控制着通向实现普遍愿望的途径。关系艺术产生的象征资本，是通往职务和/或政治资本，并最终实现其企望的物质和身体资本转化的关键性桥梁。以财富和劳动为主的礼物，被转化为面子、感激、恩惠，或义务等象征性的资本。当一个负责管理分配合意的东西的官员答应赠礼者的请求，而且不考虑赠礼者出生不好或别的政治过错时，象征性资本于是就能被转变为职务

和政治资本。

在这一点上,中国的礼物经济已经很明显地不能被混淆于贿赂,物物交换、黑市,或商品经济及与其结合为“第二经济”的大杂烩。在国家社会主义社会中,第二经济已经被东欧学者以多种方式做了阐释:如它存在于为私人利益的活动中或被认为非法(Grossman,1977);作为国家计划外的存在(O'Hearn,1980);或作为相对于第一经济的次级的,但相互补充性的一方,并以严格约束的预算束缚的以利润为生存基础的特点而区别于第一经济(Galasi,1985)。第二经济可作为“缺少的市场机制的局部代用品”,它避免了指令经济的“僵硬、拖延、效率低下、失去平衡和不连贯”(Grossman,1982:101)。这一断言,更适用于中国的市场经济而不是我所讲的礼物经济。史蒂文·桑普森让第二经济包括似乎是礼物经济的东西。对于他,组成第二经济的活动能够被归纳入三种类型:(1)“平行经济”——计划经济外的合法活动,如私人的小块农田;(2)“地下经济”——非法活动,如偷窃国家财产、黑市买卖、贪污和贿赂;(3)“隐蔽经济”——无法证明的活动,如家庭劳动,在亲戚、朋友和邻里之间货物和恩惠的交换以及送礼(Sampson,1983)。也许礼物经济与利润导向的第二经济的混淆,是由于仅仅注意纯粹的经济范畴和交换的功能性结果。对礼物关系中的微观权力机制的研究强烈地表明,礼物经济作为一个实践领域与第二经济的运作很不相同。

首先,和商品经济不同的是,关系艺术并没有造成主体和客体之间,或在“人的法律”和“物的法律”之间的分裂(Gluckman,1965)。换言之,礼物的交换不可摆脱地与执行者本人的身份,他们的地位等差(在礼物交换的水平上和更广的社会类别的水平上的地位等差)及形成他们之间关系的相互义务的性质相联结。物的交换不仅受物的物质价值或其供给和需求的支配,而且受执行者之间个人关系特质的影响。如克里斯托犬·赫尔利(Christopher Healey)所记录的新几内亚马林(Maring)人当中交换关系的两个种类,“交易明显地与由社会关系居中的物质对象之

间的关系有关,与由物质货物居中的人之间关系有关"(Healey,1984:45)。由于礼物是人的一部分,赠礼者与礼物并未完全分离:而接受者从不完全拥有它们,因为接受者仍然被对赠礼者的义务所限制。礼物经济中,在物质效用的交易和社会关系的义务,如友谊、家族关系及上级和下属关系的实现之间不存在区别。

作为对照,行贿、物物交换、黑市以及合法的市场经济交易并不深藏于现存的社会关系中,而是倾向于限制于当下纯粹的经济关系。因此,这样的交易可以发生在任何陌生人之间,且通常是不连续的。而送礼当中,恩惠的回报在结构上并不确定,而商品交易中,付钱就得到服务。礼物经济和第二经济的质的区别的论据,得到了约瑟夫·柏林那(Joseph Berliner)对前苏联的"布拉特"(blat)和行贿之间所作区分的分析的支援。"布拉特"含有对于把一项动议传达给他人的人际关系基础:而行贿被认为只是物质利益的关系,并以直接和即刻的支付为特点(Berliner,1957:191)。在中国文化话语中,关系艺术和行贿之间一方面常有极大的关联。而在另一方面,两者依然有如下概念上的区别:如工具主义层面的文化判断、送礼的形式和艺术(礼品或钱、普通礼物或贵重礼物、熟悉和回报的时间长度等等)以及结果是否被认为符合道德规范(是当官的为自己的目的利用职权,还是普通人寻求合法的解决问题)。

中国的礼物经济还有不能混淆于第二经济的商品特征的另一个理由。传统的中国社会也有发达的小商品经济,其中也包括物物交换和金钱交易。虽然商品传统被社会主义一时遮蔽,关系艺术依然根深蒂固地存在于一整套话语和行为当中,这一套话语和行为自觉地与小商品经济传统中的金钱交易和直接买卖的非人情因素划清界限。关系艺术规则的礼仪和惯例强调个人关系长短和好坏的重要性,强调善对"自己人"的重要性,并强调立即回报或对于精确估价礼物以在回报时投桃还李、锱铢相较的做法的不妥当性。这里联想到20年代乡村生活的一项报告,当地村民与他们的邻居从事交易时,必须要走出村庄外到市场上去进

行。他们互相之间不在家门口交易，而是在市场，因为在那里他们能够摆脱人情和礼节的束缚，采用陌生人的身份，这样更加适合于客观的交易和讲价(费孝通，1983:80—81)。[1] 对于礼物经济，实行交换的方式和风格并不仅仅是细枝末节，而是商品经济不同的运作规则下的交换模式的组成部分。如肯尼迪(J. Kenedi)说明的“一个外部观察者只能看到动作编排：亲密的交谈、优雅的动作、谦恭的举止。这些事实上不仅是形式，而更是本质”(1981:79)。

关系艺术有别于其他交换形式的第三个特征在于象征性利益或资本在价值转换中的中心地位。礼物经济中，关系不单单是商品交换明显的中介，而且也是一个关键成分的交换的中介。这一关键成分与交换之物一样重要，即以以下各种形式出现的象征性资本：面子、道德优势、社会债务、义务和礼尚往来的默契联系。关系交换使得象征性资本的产生成为可能，既作为其本身的手段又作为其结果，就像在人们对政治和社会安全的需求中一样。象征性资本的拥有补偿了物质的、职务的或政治资本的缺乏，且在国家分配经济时，常常比金钱更加有效，更容易交换。

中国的礼物经济区别于以上所写的关于第二经济的所有事情，这并不否认其经济的效用，而是为了主张它不能轻易地被纳入由西方市场环境产生的经济交换的定义或送礼之中。在西方，资本主义市场社会，“人和物不分的礼物交换已经破碎了，所以礼物与交换对立，人与物对立、功利与非功利对立。一个不带功利的礼物意识形态与一个纯粹功利交换的意识形态相对照而出现”(Parry，1986:458)。换言之，一个市场经济和个人经济利益的追求与统治地位的社会容易把礼物赠送理想化为“纯粹”的和不带利益偏向的行为，理想化为热情的市场动机的避难所。或者把礼物关系的形成和规则仅仅作为市场交易的理性化行为准则的模

① 马林诺斯基也说过，特罗布里恩德岛人在任何不礼貌的讨价还价前的库拉交换的礼物经济和以物易物之间没有区分，其中，两种东西的价值均衡完全靠讨价还价和计算。

糊和含混的表达而不屑一顾。于是在理解现代社会礼物经济的工具主义时，人们通常把它与在市场经济的语汇下可以理解的现象等同，并创造出“纯粹”礼物与功利礼物这两种相互排斥的范畴。我想指出，在国家分配经济环境中，市场关系深藏于礼物中，而不是相反。关系艺术具体表现出原始的非市场礼物的特点，正如莫斯分析的：它是既有利又无利的，既自发又被压制经济形式的组合。虽然这原始的礼物能够被看作没有国家扮演角色的社会契约的一种形式，在社会主义社会中国家分配经济具体化的权力的特殊形式的环境中，中国的关系艺术含有更多的意义。

命　题

在写到在资本主义和消费主义的权力生产（如电视节目）的空间中悄然盛行的流行文化的策略时，德·塞尔德（de Certeau）仔细研究了流行文化的成分如何能够再占用这些统治方式（1984）。资本主义文化产业产品的使用者和消费者，通过将这些产品创造性地使用，并使其服从于使用者而非原本所指的意义，未逃离文化工业的统治，就像是租用一公寓房的人能把一块异己的空间为我所用并使它成为自己的家（1984：xxi）。同样，关系艺术按照人自己对需要的解释，也按照水平的社会关系的优势模式，对国家经济已经分配过的东西进行再分配。

这种分配具有要求以顺从为报答的倾向。从其公平和平等分配和安全保障的全部话语而言，分配经济同样是国家单方面施惠的系统，它造成了其所管理的人口对国家的单方面的依赖。通过生物权力技术，国家利用特定交换条件提供的机会，规范并控制社会机体。这些交换类别，如个人、阶级、需求、短缺、级别和威望以及道德（交换）均不是客观赋予的，而是由某种权力模式主动制定的。以使其偏离生物权力运作或以破坏这一运作的方式，礼物经济对上述这些范畴进行重构。

礼物经济重构生物权力范畴的方式之一，是它的关系伦理的话语对遍布国家分配交换的模式的普遍伦理的统治话语的替代。比之于固定的阶级地位或对政府、国家和党，以及特殊的政治经济系统的抽象而普遍观念的忠诚。礼物经济更强调境遇的和可扩张的社会关系义务的圈子。礼物经济的社会关系和责任是直接和可修改的，依赖于个人的境遇和特殊的权力情形。关系伦理在交换和分配当中，对自己人/外人的区分甚于对规范化的考虑和道德—政治的标准。这是对普遍伦理话语的唾弃，在后者，忠诚的成分是固定的，不是重构的，不依赖于情境和特殊的关系而被普遍应用的。

在系统层面，礼物经济开辟出对抗规范化和纪律化技术策略的领域。事实上，这显示出关系艺术不仅在经济匮乏的条件中被应用，而且在国家权力试图对居民扩大和系统化其控制的所有地方都能被找到。两种分配通道间的竞争的交点，都可以从下述的竞争领域中看到：如移居、生育、居民的卫生保健和福利、结婚和离婚、工作分配、职务的晋升和通向政治权力的途径、社会生产和消费需求的确定、生产部门如工厂之间的供给和市场交易、居民的阶级身份划分等等。

礼物经济在系统层面包含着另一类对抗策略。其义务与债务的联结产生了个体化控制、人口的分布、藩篱以及分隔的空间化权力等纪律化技术的瓦解。关系可被用于躲避由国家决定的个人和个人需求的构成。它实现于关系伦理的关系被引入户籍系统、粮食定量系统、工作分配系统、单位系统、社会福利系统、档案监视系统的时候。关系在这些领域的实施，也有助于腐蚀控制人口流动和人口生育及生长条件的空间权力。此外，关系艺术的境遇性的时间模式(按需要长期的象征性投资和支付)，同样对把需求纳入自己的时间表的时间权力运作提出了挑战。

对立地位，关系艺术中的另一种机制，在特定的情形下能够拆除官僚的、普遍等级的和级别的结构。在人类学中，已经证明常常需要作出努力使“不可转让的财富”不介入礼物的流通，因为这些贵重的物品(如

权杖、王冠、羽毛斗篷和 Kwakiutl 铜器)的保留确立了其所有者与他人的区别,而这些区别被转化为级别、权威和政治等级(Wiener,1992:40)。这表明礼物的交换与其所有者的引入,同样是迫使他们成为交换伙伴和"诱惑非交换部分"(Wiener,1992:42)的方式。就是说,礼物交换能通过使有级别者负债,并强使之放弃一些自己的物品和权威而实现其打平等级制的企图。

同样,在当代中国,地位和级别低的人常常感到有必要向有职位、级别、可以向他们提供通向产品和机会途径等"不可转让的财富"[①]的官员和职员送礼。送礼创造了等级关系的某种程度的逆转的小天地。送礼者变得比接受者更具有道德优势,使他们现在对他们的送礼者负有恩惠义务。象征性资本补偿物质、职务或政治资本的空缺。于是面子和相互的道义、义务和受恩惠,某种意义上成为弱者的武器。通过对以等级为标准的国家经济的分类和分配原则的多元化,对礼物道义的力量的运用,导致了官僚主义等级制度抽象的、规则的、微妙的替代以及其机能的弱化。

一位年轻的女工这样解释"现官不如现管"这句格言:

> 比如北京大学校长,他是有名有权的人物,但他在那儿没有"熟人",同样也不能让他儿子得到某厂的工作。该厂管人事的人没义务办他这事。他会先把工作给自己朋友或是给过他恩惠的某人的儿子,或者他任何一个上级想要他进的人。北大校长对人事主管无能为力。

这个人事主管不怕大学校长,因为校长的权势局限于管辖北京大学,不能伤害到他,只有他工厂以上的厂里或公司或机关的直接上级才能管他。校长有一般的高位(现官),但他不是管此事的人(现管)。校长

---

① 使这些官员从他们的官位上异化出来。只有以纪律和监视为手段的国家权力才能对官员的权力发生作用。

职务的权力在全社会不是无限和万能的,必须同样通过关系管道的操作。就是说,关系学的扩张已经意味着官位必须落在个人关系、互惠和忠诚的关系网络中才能实现其权力和权威。虽然北大校长的职位在客观的级别和地位上比那位人事主管要大,但在由关系艺术产生的社会秩序里,他们的相互地位被扭转了。校长必须乞求人事主管的恩惠,使之成为债务人,并使人事主管在道德成为低下者。作为关系艺术运行的结果,高级职位或政治地位的普遍合法性和权力并不总是有效的,因为地方当局和地方关系网的特殊和个人的关系,经常阻碍其延伸。通过把权力的实施引导到礼物经济规则的束缚下,非职务拥有者能够对官方权力产生一定的支配权。

通过指出关系实践的颠覆作用,我没有想把关系学描绘成一种英雄主义的对于权力的不妥协的抵抗行为。的确,很多关系实践的事例是生物控制力技术和政府将礼物经济的策略为己所用,以支援他们自己实力的例证。在送礼成为仅仅用以巩固官僚等级地位的义务,作为贡物而不是社会投资的形式的场合,在通过向现存的官位寻求批准的方式而获取某物或办成某事,因而未触动国家分配经济的基本结构一根毫毛的场合,或者在礼物经济接受将象征性资本变为官位资本这样一种安排的场合,于是,它便不再能被称为积极反抗的形式了。它成了“在其内部的”对抗,而非“为其自身的”对抗的经济。那便是我为什么更愿意使用“破坏的”,而非“抵抗的”一词。这一选择避免了把关系艺术整体化,但指明了对于置身于国家分配经济的统治权力的条件实现某种控制的可为人所用的丰富的武器库。于是礼物的策略和伦理对国家分配经济规则的挑战,成为对中国现代生物权力的扩张的阻止和限制。

第六章 “借古非今”：古代中国的仪式伦理与国家理性

我应当写有关监狱的历史……那为什么呢？仅仅是因为我对过去感兴趣吗？如果说依据现在来写有关过去的历史，这样的做法是不存在的话，我不大赞同。如果说书写的是当下的历史的话，我便加以赞同。

——福柯（Foucault，1979b）

我应当重写当下中国关系艺术的历史。要重写，就必须回答下面的问题：为了适应当今国家组织化秩序的处境，关系学从过去的伦理遗迹和实践遗迹中吸收了什么呢？而恢复的又是什么呢？重组的是什么呢？如果50年代关系伦理面对新的国家忠诚时确实隐退了，那么，在没有国家或在国家出现之前，中国人过去的秩序是什么样的形态呢？当像关系那样的伦理（而不是国家伦理）仍然是处于中心地位的社会原则时，现在的关系学是怎样复制过去的关系学的？它与过去的关系学又有什么不同？古代关系学的送礼与宴请、义务和回报的权力、亲戚/朋友的伦理是什么样的？理解关系学以前的形态将会对它今天的重现洞若观火。

要追溯关系学的谱系,不能只追溯到距今很近的中华民国和晚期中华帝国,而要追溯到从亲属秩序向中央集权秩序转化的古代,即儒家和法家这两种话语刚刚开始冲突的时候。为什么要写古代关系的历史,而不是现代关系的历史?这是因为谱系所探究的主题和结构的诸多相似之处对理解当代具体的现象深有启发,而不是对原因和效果的线性发展作出预测(Foucault, 1984)。在北京,我听到一位教授的评论,他是研究中国古代政治哲学的,他说可以用古代的一些有意味的事情来说明现在,这使我茅塞顿开。他说,在中国历史上,只有两个时期统治者明确地和公开地(相对于秘密活动)采用法家学说:公元前三四世纪以及1949年以后。我不否认除现在(今)以外,还有一个过去(古),但我只想从过去(古)中发掘和解放出对现在(今)有用的那一部分,即过去中的现在。

记录历史、撰写历史、解释历史在中国文明中有悠久的传统,这是人们的共识。但很少有人这么想:在中国,由历史学家撰写的古今演替,已经是国家功能的内在组成部分,也是与国家相对立的内在组成部分。我将把1970年代“批林批孔”运动中所涉及的古代话语分离出来,以此探询中国的国家与历史之间关系的新的表现。不仅如此,我把选定的同一时期古代中国的历史写出来,是想请人们注意中国历史写作中的对立传统,并举例说明这个传统,它并不是“胜利者”的历史(Benjamin, 1969),而是拒绝推行国家规划工程的历史。[①] 这两种历史都是当代史。其中,他们都站在古为今用的立场解释过去,就是说,他们站在当今两个极不相同的立场上解释历史。

“批林批孔”

1973年,毛泽东在他的接班人林彪叛变并神秘地死亡之后,发动

① 最近有两篇文章是专门评论秦始皇的大一统的,它们认为专制的中央集权不仅控制物质资源,也控制思想。参阅雷家骥(Lei, 1988)、陈锦忠(Chen, 1988)。

了"批林批孔"运动。这场运动一直持续到1976年毛主席去世。这场运动特点是回到中国古代历史,寻找对现在有用的意义。为了找到对当前决定性事件的解释,这场运动激进地区分了过去两千年的中国的历史图像(Li, 1975, 1977; Kandel, 1978)。从这场运动浩如烟海的文献中可以看出,儒法斗争被确立为从战国、短命的秦朝到西汉的主要事件。①

正如中国和西方的两位评论家描述的那样,不能把这场运动简单的认为是上层的内部争斗和中央不同派别的斗争(Moody, 1974;石高等, 1977)。确实,这场运动口诛笔伐的对象是林彪,他竟敢把毛泽东比作无情和专制的秦始皇。毫无疑问,这场运动攻击儒家复古主义,矛头是指向国务院的主管人周恩来。他与周公同姓,而周公是儒家及其门徒仰慕的圣人。从党内斗争分析这场运动,使我们看不到这样一个重要问题:在70年代,法家学说特别适用于集中力量进行无产阶级专政下的继续革命。因此,儒家被认定是对社会主义秩序的巨大威胁。

从长时段的历史和文化的视角仔细分析这些话语的真实内容,可以看出"批林批孔"运动显示出更深层的意义。我认为,这场运动联结了一种自我理解与渴望,它渴望通过对中国历史进步发展进行叙事性的解释获得现代中国的国家权力。正因为如此,这场运动所展示的历史是从现代中国国家主义视角撰写的历史。

从"批林批孔"运动所处理的这段历史中可以抽取三个主题:首先,

① 这一章所使用的古代中国历史时期的传统编年相应如下:

夏	公元前2205—前1766年		
商	公元前1766—前1122年		
周	公元前1122—前770年	西周	
	公元前722—前481年	春秋	东周
	公元前403—前221年	战国	东周
秦	公元前221—前206年		
汉	公元前206—公元25年	西汉	
	公元25—220年	东汉	

在儒法斗争的"两条路线斗争"中有阶级分析。儒家代表了"没落奴隶主"、没落阶级的意识形态。法家代表新兴封建地主阶级进步的利益(杨荣国,1972)。第二个主题与历史有关,法家和秦朝代表了从夏、商、周的奴隶主社会急速转变到秦朝和以后各朝代统一的帝国秩序下更先进的"封建社会",这样中国历史就符合马克思列宁主义社会发展史的演进顺序。① 在完成不可避免的历史进程问题上,秦代就有过争论(按照文献,当代社会主义社会也应该这样)。秦朝需要扫除儒家保守主义势力和他们的反抗。古代的"厚今薄古"被修改了,用来攻击古代"以古非今"的观点,他们认为儒家要维持"礼治"和"奴隶社会"(石仑,1973:34—35;杨荣国,1973)。②

第三,建立起中国第一个中央集权国家,以及秦王以武力灭了六国是需要全面评价的事件,是要大加歌颂的伟大业绩。第一位法家和社会改革家商鞅(梁效,1974)和秦始皇受到热烈欢迎,他们领导了改革和政策建设:包括没收旧贵族的封地,把他们的财产收归国有;确立"私有权"的制度;地主和农民阶级出现;建立 36 个郡县,其下有县,设行政官代表中央管理这些地区;统一刑法;以兵民立国;禁止从商和学术;最后统一文字、统一度量衡、统一货币(杨荣国,1973:39—54)。

参加这场运动的人仰慕法家采取激进措施建立新秩序,他们感到自己的革命(1949 年和 1966 年)与古代法家的工程、否定过去的做法有很强的一致性。③ 运动话语自身也提供了证据:新的社会主义秩序把自己

① 参阅李欧梵:《现代性的探索》。李欧梵探讨了"现代化"的社会主义话语,也谈到 19 世纪西方进化论所带来的线形时间的观念。他认为中国与西方的发展不同,中国的现代性话语并不表现为"审美的现代主义"的怀疑论的对立话语。

② 在 1958 年党的中央全会上,毛泽东说,秦始皇说"以古非今者族",秦始皇是一个厚今薄古的专家。知识分子骂我要做秦始皇。他们错了。我们超过秦始皇一百倍。他们骂我们是秦始皇,是专制。我们承认,可怜的是他们说的还不够,我们自己再给他们添上一点。

③ 当然,在"批林批孔"运动与古代法家的这种一致性中,存在一种深刻的反讽。法家关注普遍的法和法的程式,它们的形式,公众宣传、严格的观察和辅助并没有成为现代社会主义秩序的标志。

视为中国历史上的另外一次大转折，当今社会主义的工程比历史上法家的工程更先进，现在已超过了封建秩序和后来的资本主义社会。与法家的认同表明社会主义的情境与西方马克思主义搞得那一套截然不同，它不是给个人自由表达那种合作的联合体，而是由国家权力支配的和为国家服务的一种社会。

推动这场运动最有力的是对顽固的"儒生"的仇恨。对古代和现代社会的儒生都一样仇恨。古代儒生代表了奴隶主阶级的意识形态。儒家学者宣扬克己复礼、美德、怜悯、义气和忠诚，想恢复旧的秩序，让人民顺从。这个讽喻的用意是想指出，在当代社会主义社会，危险的儒家思想仍然潜伏在反动阶级及其吹鼓手知识分子的言行之中。

可以明显地看出，这场运动的主题，即阶级斗争话语、历史进步时代的话语，以及保持强有力的国家秩序的必要性和美德的话语，它们之间是紧密相关而又相互影响的。首先，从阶级斗争优先的视点，为了推翻奴隶主阶级的统治，新的地主阶级必须否定过去，敢于建设一个新的现在，同时要依靠强大的国家的帮助。其次，按照历史必然性的逻辑，阶级斗争和中央集权的建立是人类历史阶段性发展的必然结果。既然它们与马克思列宁主义理论支配性的主题是和谐一致的，那么将这三个主题联系起来的两种方式在运动话语之内得到了发展。

我们也可以探讨这场运动的第三种压倒性逻辑，它将其他两个主题包括在内。这第三种观点是国家权力的逻辑和国家权力的利益，其他两个主题都是为它服务的。这就是说，国家权力依靠狂热的阶级斗争，因为它削弱了社会的结构。国家权力也依赖"今胜于古"的观念支援其激进的社会重建，将自己作为历史必然性的化身："如果它不能代表不可避免的历史发展顺序，那么郡县制怎么能持续两千年而不变呢？"（石仑，1973:40）古代法家而不是马克思主义在批林批孔运动中得到了提升。这说明第三个主题在这场运动中是支配性话语。

运动中全面的国家逻辑，被李泽厚在一篇大胆的重评孔子的文章

中揭示出来,这篇文章写于“批林批孔”运动结束几年之后(李泽厚,1980,1985)。1980年首次出版,这篇文章明确地向运动的各方面观点提出挑战,李泽厚的文章考察了春秋战国时期儒家①的哲学话语,在早期儒家和自汉代以后历代被整合为国家正统的晚期儒家之间作了明确的区分。

按照李泽厚的观点,孔子生活在周代社会礼崩乐坏的时代,为了遏止战国群雄纷争的潮流,孔子试图恢复周礼。李泽厚没有谴责孔子的复古,他说周礼是周代从久远的史前时代继承的“法令、规章、制度、习俗和仪式”的系列。夏代的晚期部落社会的礼仪秩序提供了原始社会的有等级社会控制系统的情况。通过分析礼的观念,礼在儒家典籍《论语》和《礼记》《周礼》和《仪礼》中得到总结,它开始于原始萨满教礼仪,表达一种敬畏天命的观念,后来被发展成指导原始亲属秩序的每日生活的习惯法体系(李泽厚,1980:78—79)。对于早期儒家,克己复礼说的是社会秩序的复归、礼仪活动的延伸和生活各方面的亲属构成其权力模式,特别是政治的亲属伦理。

李泽厚把周代儒家思想上溯到史前的原始社会,他强调在后来的中国历史进程中,儒家思想中某些具体的因素被以后解释孔子的人忽略了。在“批林批孔”运动的话语中,这些因素也被有意忽略了。他发现早期儒家思想中包括商、周贵族的伦理,让人联想起“原始民主”和“原始人本主义”的史前的夏代。尽管周代的礼仪被贵族垄断,而周代社会经济结构中夏代部落结构的遗存,意味着周代礼的秩序中仍然存在着“原始社会的民主和自然状态”(李泽厚,1980:78)。在儒家思想中的这些因素强调道德的领导和统治者的责任感,它建立在原始社会部落领袖的模式基础上。亲属伦理原则和礼仪的形式下仅运用于家庭制度,也针对政治制度。以上述这种途径,早期儒家试图“反对把政治和刑罚从礼制和道

---

① 为了区分出春秋时代早期儒家哲学和汉以后的国家儒教,我称前者为儒家,后者为儒教。

德(的领域)中分离出来"(李泽厚,1980:83)。

按李泽厚的观点,秦汉帝国的建立是一个伟大的历史进步,但原始民主和人本主义精神以及春秋时代自成体系的小部落城邦被中央国家的发展抛弃了。"历史经常以这种悲剧形式发展,通过矛盾对立的变化,文明的发展要付出伦理的代价"(李泽厚,1985:1)。李泽厚对早期儒家的注释表达了"批林批孔"运动后公众对秦朝历史成就、秦朝的国家力量,以及历史发展结构的一种怀疑,作出了第一种公众的解释。他阐述儒家史前原始社会的因素,代表了"文化大革命"以后出现的对立话语。

在李泽厚重新肯定孔子和"批林批孔"运动的对比中,这场运动作为支配其他两个主题的第三个中心主题变得越来越明显。通过抬高法家,谴责儒家,提倡今胜于古,这场运动的目的在于销蚀亲属和礼法社会,确认它必将被新的、更有效的国家机器所代替。根据这个逻辑,部落和血亲领导的贵族秩序为新的地主阶级所代替,并当这一变化在摧毁了亲属单位的地方自治的同时,为国家的税收和控制提供了一个合适的人口基础。"薄古"使得新的前所未有的国家权力形式下的国家战略不可能与面向过去的时间观认同。

重新解释过去

据中国传统史书,孔子(公元前 550—前 479 年)出生在春秋时代的鲁国,在这个时代,古老的等级制和以亲属为纽带的集团以及世袭的社会阶层开始崩溃。这个时期开始出现竞争性的军事国家,它们不再承认周朝的宗主权。紧接着就是后来称为"战国"的时代,它一直到秦国统一中国,建立集权的中央帝国才结束。孔子是这些转变和社会失序开始时期的见证人,孔子周游列国,成为宣扬人生理想和抵制社会分裂潮流的巡游哲学家。他的几代门徒整理了他的言论,将他的教诲流传后世。这

里所说的只是先秦儒家,而不是后来的儒家传统及其评价。①

尽管在公元前6世纪成文法的制度就已经存在,但与法律和刑罚相结合的政府却没有成为贯彻刑律的实体,一直到战国时期法家的出现。法家自己代表了对社会秩序失序和军国主义的极其不同的反应,尽管后来变得越来越严厉,但是它是与儒家一同出现的。法家理论和改革的实施十分重要,它在秦国占据了中心地位,增强了秦国的实力,最终使秦国获得胜利,秦国于公元前221年建立了中国历史上第一个大帝国。② 尽管秦朝只统治了15年,但秦朝打下的中央集权的基础,从秦代开始一直延续到20世纪。最主要的两位法家是商鞅(公元前390? —前338)和韩非(公元前280? —前233?)。

宗法统治与国家统治

在儒家经典《论语》中,有一段论述:别人问一个儒生,说一个正直的人出于责任感,向官府报告自己的父亲偷了别人家的一头羊。这个儒生回答:正直的人不会这样。"父为子隐,子为父隐。"(《论语》13 · 18;Legge,1961:270)在《韩非子》中,同样也有这样一则故事。在法家的典籍中,这个人被官府处决了,因为他"忠于其君,而与其父不义。"儒家赞扬一个人为了照顾自己年迈的父亲不去上战场,法家的回答是处决这个人。法家质问:尽孝而不能尽忠,"国家怎么能有秩序和强大?"尽管从儒法两家的典型例子中看出他们的不同,不能把这种不同降低为忠于其父还是忠于国家的冲突,用这个例子检测儒法两家对一般原则上的差异可

---

① 当然,将先秦儒家话语和汉朝的国家儒教区分开来是不可能的。既然西汉时期儒学经朝廷批准得以复兴,许多儒家典籍都被重新整理、编辑、扩充。参阅 Hsu(1965)的附录,Creel(1970)和 Legge(1961)对古籍真实性和时间的考订。我想我们应该有这样一个假定,在早期儒家和后来帝国时期的国家儒教之间要有区分。因为它一旦成为帝国国家正统,性质就发生了变化,它获得了儒家文化霸权的地位。

② 见 Dean 和 Massumi 对古代中国法家国家逻辑和20世纪后期美国军事国家的出色的比较。这篇文章体现着 Deleuze 和 Guattari 的思想(1983,1987)。

能更有效果。

早期儒家并没有把亲属关系看成是与对国家和统治者的忠诚对立的东西,他们想把正直、美德、亲属义务(包括地位的区分、影响和义务)这些因素重新组合为适用的原则。王朝的统治者的地位也被建立在亲属关系之上,他被人民确认是个父亲的形象,是天子,他将自己奉献给上天和自己的祖先。确实,在儒家话语中,国是按照家的模式安排的,代表了一种亲属关系的延伸。按儒家的说法就是修身、齐家、治国,国安治,这样国家才能安定,治理得当,人民幸福。因此,儒家倾心于父亲的形象,而不是统治者的形象,不是要把家庭放到国家的对立面,而是恪守亲属距离的原则,要人们首先向自己的近亲尽责。

儒家强调人际关系的伦理,孝、悌、仁、义、信、恕、报,这不仅适用于家庭和家族,而且也适用于政府。自居高位的人对和他有关系的人都要尽到责任,他会唤起人们向往这些美德。不忘老朋友,避免粗俗下流。于是家庭、社会生活、政府在儒家话语中都有了明确的制度化的空间。不仅如此,三个方面的活动都按照亲属伦理的延伸的单一逻辑。

确实,儒家的亲属政治的观点是非常男性化的,非常明显地强调父子关系和兄弟关系。妇女被描述成不完整的人。在《论语》里,孔子说:"周武王曰:'予有乱臣十人'"。因为其中有一位是妇女,所以说武王的能臣不超过九人(《论语》8·20;Legge,1961:214)。这对儒家很深的家长制的态度是一种讽刺,既然他们从西周的历史中寻找灵感,按历史记载和青铜器的铭文,在周代,妇女扮演了相当重要的政治角色(Creel,1970:129—131)。

既然儒家认为政府应建立在亲属伦理和权力的亲属形式之上,那么儒家乞灵于三代(夏、商、西周)便是很自然的事了。尽管国家的所有特点(城市化、仪式和军事集中、制度化的社会分层)都在这些朝代中出现,这一时期的"国家"同开始于东周和帝国时代已经发展了的国家是不同的。三朝时代的国家组织形式很像人类学家所谓的父系部落和裂变制

的宗族制度的部落联盟、政治亲属关系制与仪式秩序(Chang,1983;Chang,1986:364;Hsu & Linduff,1988:147—185;Cooper,1982;李亚农,1962;Lewis,1990:8—9,28—36;何炳棣,1992;Savage,1985)。每个朝代的王室实际上是一个部落,试图支配其他部落,与其他部落共存。每个部落的成员追溯一个共同的神话的父系祖先,实行族外婚,享有共同的图腾以代表其共同的性格。在每个部落中有升级和分节的世系和分系,组成一个在社会秩序中不同政治地位的世系。如此看来,那个时代凝聚成世袭贵族的分层秩序是从国家出现以前的社会系统中分离出来的亲属层次系统的延伸。

在商朝亲属和血缘集团可能是为了军事、国家、农业劳动而建立起来的有组织的基本单位(Schwarfz,1985:26—27;Hsu & Linduff,1988:164)。周朝的世袭社会也是家族关系与"国家"关系的整合,其中部落和有血缘关系的支系贵族的自治的裂变制国家也来自作为统治者的同一个部族(Hsu,1965:3)。因此,统治者只是在与他平等的贵族亲属中是占首要地位(Hsiao,1979:323)。国家的家族观念意味着"统治者的王权并不是绝对的"。统治者是主宰,但不管理。对贵族和统治者的尊敬是因为他们个人是家庭和部落的首领,并不是作为制度化的机构(Hsu,1965:78—79)。因此,三朝的国家并不是纯粹的政治制度,而是类似于一个扩大的家庭。其中空有其名的国王与其兄弟共用权力,他们是贵族:"天子有其臣,国王有其臣,大臣有家臣,大臣有其旁系成员。内臣有其友,常人、工、商、警各管其民,互有亲属,互助互帮。"尽管相对来看,这段引文没有提供一般人的社会结构以及他们与贵族的关系的本来面目,但这段引文认为可以通过亲属原则整合出国家秩序。这些原则为普通人安排了较低的等级和社会地位,但是这些原则也可使得统治者和他的主体之间的界限变得不那么分明。

在战国时代,所有这些都发生了转变。富强国试图吞并弱国,原先与社会秩序连在一起的亲属纽带开始断裂。为了在战争中保护自己,新

的国家开始建立。通过实施制度化的奖惩手段，成文法制度开始将人力资源和财力资源加以合理分配。

这一时期法家兴起，儒家持续的亲属国家秩序的理想的分化就是一个例证，法家最关心的就是对君主和国家的忠诚。国家可以被看成一个单独的实体，其他人际关系的伦理都被解释为建设这样一个国家的威胁，法家著作中不断出现的公与私的对立就是证明：

> 古者仓颉之作书也，自环者谓之“私”，背“私”者谓之“公”。公私之相背也，乃仓颉固已知之矣。今以为同利者，不察之患也。（《韩非子·五蠹》）

法家话语也试图挑战亲属和友情合理的伦理。

> 为故人行私谓之不弃，以公财分施谓之仁人，轻禄重身谓之君子，枉法屈亲谓之有行，弃官宠交谓之有侠，离世遁上谓之高傲，交争逆令谓之刚材，行惠取众谓之得民。（《韩非子·八说》）

对所有私人间的美德，法家都用公共伦理来替代它，只是在这些话语中，“公”不再简单地与“私”对立，而是在一个更大的社区意义上，归结在统治者和国家的分类之下。这样通过把所有儒家话语的人际关系的伦理归并到私这一类，法家把亲属关系放置在国家的对立面。

在儒家话语中，“国”只是等级亲属秩序的一部分。在法家话语中，国家强盛变成所有社会生活存在的理由。法家坚信只有两种职业可以为国家服务：农民与士兵。单靠这两种人就可以使国家成为有效的战争机器，带来内部稳定和秩序。可是许多人自己不想干这两种职业，所以必须以升官奖励或者强迫刑罚，劝说他们服从。其他所有的职业，像儒生、游侠、辩士、商人、艺人都是次等的，对国家有害的（《商君书》、《韩非子·五蠹》）。

在商鞅的启发下，秦国的几代国君采取了切实的措施，加速政府中旧的亲属形式的消亡。首先，秦国摧毁了大家庭的制度，它宣布诏令，令

后一家有两个或两个以上男丁的必须缴双份的税(Duyvendak,1928:15,18)。其次,公元前 221 年,秦徙六国贵族 12 万户于首都咸阳,使他们离开世居之地,受到中央的严密监视,彻底摧垮了世袭贵族的等级制度(Bodde,1967:178)。第三,国家建立制度,按个人军功设立十八等爵位和相应的惩罚措施,以此取代了贵族的世袭制(Duyvendak,1928:61—63)。大量人口在各个方面被置于君主和其国家统治之下后,贵族的衰落削弱了社会等级,最后部族和世袭的领地为国家设置的三十六郡以及相应的下属县所代替。这些郡县的地方机构由中央领导,由中央直接任命的官员指导(Creel,1964)。这离马克思主义所讲的"封建"时代的历史阶段还很远,秦代只是建立了新的帝国的官僚国家秩序。

礼治权力和法治权力

儒家话语超乎寻常地强调礼治的意义,宣扬恢复周代的礼乐。他们更多看重的是古代的礼,早期儒家常说的礼标志着与史前时代有意味的分离。这说明礼是古代中国人生活的构造组成部分。考古的记录,尤其是辉煌灿烂的各种形制的商周青铜器,表明这些部落国家社会高度的礼治和以礼确立政治权威的重要性(Chang,1983:40—41,95;Chang,1980)。在早期儒家的文献中,礼这个词很少用,用的时候也是仅仅指特殊礼仪和修身(Eno,1990:23,212)。早期儒家可能是最早把主题化的礼作为一般活动的范畴,并自觉地指出它对人精神上的效用以及对社会秩序的伦理和政治影响的文人。

中文里"礼"在辞源上很有趣。由东汉许慎所撰著的《说文解字》,是最早的一部字典。他对"礼"的定义是"履也,所以事神致福也"。左边偏旁的"示"原来的意思是悬在天上的物体(太阳、月亮、星星),这些东西向人们提供预兆,长期以来就和神灵有关。所以在"神"、"祭"、"祖"这些字中都有这个偏旁。右偏旁的"礼"字音是"li",但也具有它语义学上的内容。意思是"祭礼上的礼器",较低一层的象征是"古代盛饭和肉的器

具”。因此,在久远的年代,礼仪的观念就与宇宙和自然有联系,也与祭献神灵和祭祀祖先密切相关。到了商朝和周期,其高度精巧的青铜礼器在考古记载上大名鼎鼎,青铜礼器一直延续到汉代早期。

在儒家话语中,礼的观念具有统摄全局的隐喻意义。“礼”表达了博大精深的哲学的教义,也表达了生活实践伦理的政治教义。下文引自《礼记》,这是汉代受儒家影响的一部文献,其中有许多是孔子以前的古代内容,它给儒家礼的观念注入了意义丰富的理念。在“夫礼必本于天,动之于地,列而之事,变而从时,协于分艺”这段文字之后,文章接着说:“其居人也曰养,其行之于货力辞让饮食冠婚丧祭射御朝聘。”首先,礼的意思是指宇宙秩序或者本于自然的天运。按照以前的形式从事礼的实践,对一个人和一种社会生活自身选择以及分享这种原初的宇宙的秩序与统一是有效的。其次,礼又指一个社区习俗的协调和正式的礼仪和仪式。像不同形式的祭祀、生孩子、结婚、丧葬,以及其他遵循着一系列习俗程式和形式的社会事件,这些被儒家赞扬为增进了社区的和谐和友爱。第三,这些正式的仪式表演规则被延伸到日常生活,礼也意味着用礼节、习俗、习惯、仪规调节社会关系。这个意思上文用“辞让”来表达。在宴请的场合,宾客先辞谢主人的慷慨,然后各自依照礼仪程式进门,就坐,相互让对方先动手(《礼记·曲礼》“主人跪正席,客跪抚席而辞。客撤重席,主人固辞,客践席乃坐。主人不问,客不先举。”)。

最后,古代“礼”这个词也包括“礼物”的观念,或是送礼的意思,或是慷慨给予的好处,也有正式宴请的礼仪(Morohashi,1955—60,8:501)。在士大夫和贵族中,就是礼节性的拜访必须要经常送贺礼的仪规(许平,1990:1—6)。古代经常送的礼物是食物、酒、玉器、丝帛,也有现金。许多仪规也以送礼的行为来表达。有许多规则涉及到一年不同的季节对不同级别的人送不同的礼、各种礼怎么拿和怎么送、送礼的时候如何表示歉意、怎样按赠送人和受礼人的社会地位收取礼物等等(《礼记》)。在《礼记》中,宴请和宴会也受许多礼节的指导。

在对中国人送礼习俗史的百科全书似的考察里,许平说明了中国古文里"礼"的多重意义并不局限于"语言学上的重合"(1990:9)。礼在古代中国通过不同的礼仪行为和一系列协调人际关系和集团关系的规则表达了一种理想的社会秩序。

这些礼的形式通过"表演"和儒家认可的举止达到规范社会的效果,他们把乐、舞、射箭作为自我培养的一部分内容"演示"他们的哲学(Eno,1990)。许多学者指出,在古代中国把"人"和"礼"作为浑然一体的身心过程的观念中,不存在身心的二元论(Ames,1984;Tu,1983;Fingarette,1972;Zito,1994)。

早期儒家对礼的理解,特别明显地与雷伊·拉波特(Roy Rappaport)分析"礼仪的明显特征"的方式是一致的(1979a)。对礼仪的象征分析、结构分析、功能分析都不能说明礼仪与神话、诗歌、艺术的相比所独具的特性。对礼仪"表面"形式的考察表明"确定的意义和效果是礼的形式内在固有的"。礼的表演者"不仅仅传递出编码在礼拜仪式中的资讯,他也投身于自己身体和生命呼吸的节律中,成为其中的一部分"(1979a:192)。

靠身体表演创造社会秩序的礼的观念,在周朝前期每三年举行一次的"乡饮酒"中得到精彩的展示,《礼记》说:

> 主人者尊宾,故坐宾于西北,而坐介以于西南以辅宾,宾者接人以义者也,故坐于西北,主人者,接人以仁,以德厚者也,故坐于东南,而坐遵于东北以辅主人也。仁义接,宾主有事。俎豆有数曰圣。圣立而将之以敬曰礼。礼以体长幼曰德。德也者,得之于身也。故曰古之学术道者,将以得身也,是故圣人务也。(《礼记·乡饮酒义》)

我翻译的最后三句很明显地与理雅各(Legge,1985:卷28,438)的翻译不同,他把第三句翻译成:"德就是人的特性"。他把"身"翻译成"人"

而不是“身体”,我想这有违本章前面说过的宾主初次见面三次辞让的情节,也不是遵循着上述其他段落的精神,按权力大小、长幼之分,宾主采取不同的身体动作。最终,这一段用了两个词,即双关语“得”与“德”,两个字都发“de”的音。德就是得到的。获得“德”的方式就是用身体表现它,或者通过礼的动作把身体道德化。在“礼”和“体”的特性之间还有一种类似,既然这两个特点在语音上具有相同的因素,都意指“礼器”,从两个特点之间的联系上引出的用法就是,身体是通过礼仪实践获取美德的“礼器”。

礼乐对儒家的重要性不仅在于“克己复礼”,即在集体学习中按儒家的科目,学习诗、书、礼、乐、御、射,还有对仪礼、历史和伦理方面的古代典籍的注解和讨论。而且,儒家认可礼的表演效果,更多着重于历史与现在的关联,这就产生了另外一个话语:“礼治”,或者说儒家想重新创造一个社会秩序,以礼来指导政府。

> 子张问政。子曰:“师乎,前吾语汝乎?君子明于礼乐,举而错之而已”。(《礼记·仲尼燕居》)
>
> 子曰:“道之以政,齐之以行,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”。(《论语·为政》)

儒家所设想的是利用不同形式的礼作为一个防范系统,规范和疏导人的行为。重复的礼仪表演是将它灌输到日常生活的习俗和习惯中去,使之合乎礼节(李安宅,1931:15)。举例来说,在定期的祭祖仪式中,亲属的排序要“见长幼之序,夫妇之别、亲疏之杀、贵贱之等、见政事之均、见上下之际……”(《礼记》)等“十伦”。表演的肃穆和音乐的庄重表达了参与者对祖先的崇敬和哀悼。分享祭肉又在所有活着的后裔那里激发出一股凝聚力。在祝贺、拜访、宴请时的辞让,是用来谆谆教导双方相互体谅,消弭紧张气氛,抑制自满。礼的力量强大不仅是依赖于言辞,也依赖于身体的参与。

许多文献记载说明儒家的礼治话语不是从真空里产生的,而是孔子对以前夏商周三代有关国家实际事务知识的详细描述。"礼"这个词的古代用法也包括"国家的管理体制"(Morohashi,1956—60,Vol. 8:501;《大汉和辞典》;《中文大辞典》1967,卷24:95)。《左传》里有一节说庄公如何到其他国家观看春祭:"礼之所以正民"。因此,公侯之会,反复教导按财产的分配决定每个人职责的高低。朝廷按不同的爵位有不同的上朝仪式,安排秩序时长幼有序。在这种社会里,礼看起来很像格尔兹描述过的19世纪巴厘人的剧场国家的表演、象征和戏剧,它不仅仅是对于合适的统治机制的外在的打扮和正名,而是政府的内在组成部分,而且本身就是目的。礼治的朴实观念在中国很早就丧失了,或者被法律、权力、权术、行政管理的国家工作中的法的观念掩盖了,西方16世纪的"政治生活的命令与服从观念"把国家降低为"执政、政体、统治、权术"的事务性的东西(Geertz,1980:121—122)。

由于儒家生活在东周列国林立、战云密布的年代之中,对他们来说,靠礼乐实行的统治与后来法家所喜欢的,像行政机构、不断增长的军事实力、成文法、刑罚等等新出现的统治形式迥然不同。儒家认为,政治和社会秩序必须通过礼才能实现,同时礼又是政治的调节:两个词汇不是作为两种分开的制度来看的,而是一个事物的两个方面,是一回事儿。礼的秩序应当作为社会秩序再生产的工具。而且,既然礼的秩序归根结底是从宇宙秩序和自然节律中分化而来的,这就意味着管理的原则不可避免地与宇宙力量有关。这种向旧有权力模式的回归,可以被视为抵制令人恐惧的新的权力秩序的方式,因为在新的权力秩序中,政治已开始扫除被扭曲的礼和亲属关系。

我们来看一看通过礼所发挥作用的权力与在战国时期被证明为无往而不胜的权力有何区别:这是一种政治合理性的纯粹形式和集中的国家权力。在礼仪中,权力是内在于礼的表演的。按照拉波特的说法,在礼仪行为中,有两类资讯被转化了:(1) 索引式的资讯(indexical

messages),它转化成此时此刻个人的身体和情感状况,或者个人演出者的角色;(2) 规则式的资讯(canonical messages),因为它与自然的、社会的和宇宙的延续有关,它不是参与者生产出来的,而是已经编排在预设的一连串列为和礼的表达之中(Rappaport,1979a:179)。儒家话语触及到礼的这两个方面,但我现在的讨论只与第二个方面有关。

规则式的资讯深藏在对礼的对象、礼的身体、礼的表达的编排中,它是过去传下来的权力的要素和指导,当它们被重新复制出来时,它们靠表演者和观众演练了这种权力。在表演礼的真实活动中,表演者接受了礼中编码化了的指导,不管他相信不相信,通过他们的身体活动和表达,它们融化在他们接受和转化的资讯中,成为这个资讯的一部分。正是他们的表演,而不是他们的思想遵守了预设于礼中的编码,在礼中明确地实现和展示了秩序和权力的特别类型(Rappaport,1979a:192—194)。

当礼被用来作为建立社会秩序的初级手段时,它同时表明权力关系如何安排。礼靠自身发挥权力作用的方式与靠法令和命令外在发挥作用的权力有明显的区别,后者依赖于掌握权力和控制资源,尤其是这种权力结晶为完善的国家机器的时候。当靠外在的法令和法规来使用权力时,它与通过礼实现的社会秩序再生产的过程分离开,这就意味着政治功能已经获得一种存在。当权力获取了一种自治的基础后,它便不再靠编码指令的转化媒介来诱导人民归服,而是预先便设定了通过外在指令而强迫服从的效果。因此,对建立在礼治基础上的政府,儒家话语的涵义是:它是一个社会。在这个社会中权力被包含在社会关系的再生产和调节中,它并没有被客体化,并没有被外在化为一种与社会对立的普遍状态。

与强调礼治的儒家不同,法家要求客观的法律体制,并主张把这些由君王制定的法律和惩罚条款公之于众,使人人皆知。正如工具齐全的一位木匠测量起木头来比单靠自己的眼睛的木匠要精确得多,法律提供了判断的客观标准,不论贤愚、不论贵贱(《韩非子》)。这种客观性是控

制高贵的人和低贱的人犯错误的最佳办法,也是统一和规范人民行为的最好途径。这样,法律就不是被理解为人的权利和特权的安全卫士,而是增强君主和国家地位,以免除受高官显仕可能对君主和国家造成的威胁的方式。

法制需要有新的机构来执行,在国都保存两套完整的法令。“法令皆副制一副天子之殿中,为法令为禁室。”这个法令是绝对的标准。“天子置三法官,殿中置一法官,御史置一法官及吏,丞相置一法官。郡县诸侯皆为各置一法官及吏。”这些法官不仅执法,而且负责向百姓解释法律并回答他们的问题,使得民不敢犯法,并能阻止当官的胡作非为(《商君书・定分》)。

除了官僚体制,维护这个法律和具体策略的是一套奖励和惩罚的体制。

> 所谓壹赏者,利禄官爵抟出于兵,无有异施也。夫固知愚贵贱勇怯贤不肖,皆知尽其胸臆之知,皆尽其股肱之力,出死而为上用也。天下豪杰贤良从之如流水。是故兵无敌而令行于天下。(《商君书・赏刑》)

在商鞅的法律中,对军功的奖赏就是一个例子。能得首一者,赏爵一级;如得首者想当官,他们就能得到一个相当于五十担的官职或受到免税的优待。按罪施罚也写进了法律。不论爵位高低亲疏和过去的功劳,只要犯法,在刑罚上没有区别。商鞅倾向于给小罪以重罚,宣扬一人有罪,株连三族。

法律的公式化和实施与监察和相互检举的手段有内在联系,这不仅存在于法的机构中,也存在于人民中。在法家话语中,统治者完全凌驾于王国之上,出现了德鲁兹和瓜塔里所称的“偏执狂的暴君”。服务于君主和国家的秘密的和监视的手段明确规定下来了(萧公权,1979)。下面这一节给君主的劝告,说明中国现代监视系统(Panopticon)的谱系,必须追溯到垂直的亲属秩序和帝国国家之间的第二次历史断裂发生的时候:

> 见而不见,闻而不闻,知而不知,知言其以往,勿变勿更,以参合阅焉。官有一人,勿令通言,则万物皆尽。函掩其迹,匿其端,下不能原,去其智,绝其能。下不能意。(《韩非子》)

也采取许多预防人民的措施。

> 民弱国强,国强民弱。故有道之国,务在弱民。朴则强,淫则弱,弱则轨。淫则越志,弱则有用,越志则强。故曰以强去强者,弱;以弱去强者,强。(《商君书》)

除了限制人的欲望,使他们头脑简单以外,削弱人民还有一种措施,这就是连坐制度,或者叫相互监视的集体责任的制度。西汉的《史记》中是这样描述的:"令民为什伍,而相牧司连坐。不告奸者腰斩,告奸者与斩敌首同赏,匿奸者与降敌同罚。"(Duyvendak,1928:14)"连坐"是商鞅建立的一种社会控制制度,不仅犯罪的人要受罚,与这个人互保的五个家庭都要受到惩罚。连坐的逻辑和延及三族的惩罚,在现代中国的一些国家行为中仍继续存在。

从裂变制国家到官僚制国家

拉波特认为,通过礼权维持社会秩序比建立在资源控制上的权力和外延权力的使用要早(Rappaport,1979a:197)。如果这个假设被人接受,则我认为礼权统治的严重中断是源于原始的平均主义社会和史前社会的国家的崛起造成的。皮埃尔·克拉斯特(Pierre Clastres)对南美社会的研究与此相关(1987)。[1] 三朝时期可以被视为中国第一次国家兴起的结果。到孔子的时代,这种等级制的以生产资料、消费、礼仪和战事集

---

① Pierre Clastres 用尼采的思想,解释了南美印第安人避免发展成一个国家,换句话说,它的精华在于"融多为一":通过维持一个由多种祖先和定居社区的中心权力;把政治权力从交换关系中分离出来,使得首领不享有剩余的积累;通过在萨满仪式上的大笑者(巫师)和首领;通过把部落法律诉诸人的记忆和每个成员的身体,而不是记录下来成为外在的权威;也通过赋予首领以负责处理事务的责任,但他却没有权力。

中在宗法血缘贵族所聚集的城镇和皇族所聚集的国都为特点的国家,已经存在了 1500 年了(Chang,1980)。但正如儒家所说,也正如我们今天可以阐明的:礼依然在社会政治秩序中扮演着中心角色,而不仅仅作为一种支撑一个军事政权的合法性的吹鼓手。

看来,可能三朝时期的"国家"与在战争时期发展起来的,以及在秦朝统治下有明确的法家话语所描述的制度大不相同。举例来说,以前的等级制度是以按年龄、性别,以及原始的非国家的社会亲属来分等列级的制度的延伸和扩展,而不是一种完全的改型。不仅如此,文献和考古资料说明,三朝的国家存在并不是始终如一的。因此,这种不连续是不应该理解为历史"阶段"上的剧变,而应该理解成一个有更分散的和较少级层化的氏族部落社会的因素,与亲属国家的向心和等级制的因素共存的时期。① 这与德鲁兹和瓜塔里的看法一致,他们认为,国家第一次出现意味着将原始的过去的因素"超强编码"或重新整合为一种新的统一体,而不是直线性进化的一个阶段性飞跃(Deleuze & Guattari,1987:427—432)。

最近,由人类学家和考古学家(Chang,1983;Keightley,1982,1983;Savage,1985;Lewis,1990;Cooper,1982;Fried,1983;李亚农,1962)写作的中国古史著作与老派的西方学术传统大相径庭(Bodde,1956 年对此有所综述)。原来的学术传统以西方封建社会作为明确的模式来分析三朝的社会秩序。② 与"封建"模式相关的问题是无节制地强调半法律性的君臣对立关系、封邑、贵族等级,不完全承认亲属原则、祖先崇拜和古

① 举例来说,新石器的龙山文化的位置都在商的"统治"之内,这表明"国家"有"不同的发展阶段"(Keightley,1983:547)。不仅如此,历史学家李亚农也发现周朝《三礼》中保存了周朝许多原始部落社会的因素,这些因素上溯到他们还是部落人,还没有超过商,采取商朝的"奴隶制度"的时代。

② 尽管许倬云(Hsu)和林杜甫(Linduff)在最近的书中还是把西周描述成"封建社会",解释"册铭",认为册铭是王和诸侯之间的契约,他们也承认周朝社会与欧洲建立的权利与义务更明晰的封建主义形式不同,周朝依赖于个人亲属纽带和礼仪凝聚朝廷和各个氏族单位之间的关系。

代中国社会秩序的礼仪的中心重要性。因此,人类学家通过田野调查所研究的非西方社会的初始国家的类型,可能要比中世纪欧洲的封建类型能更好地帮助我们洞察古代中国太古时代国家的发展,因为中世纪的欧洲已经是健全的罗马国家体制,而它自身已经不是初始国家了。[①]

"裂变制国家"这个概念,是一位研究非洲前殖民地国家的人类学家提出来的,对理解三朝时期提供了一个比"封建"要好得多的工作模式(Southall,1956,1988)。爱丹·索萨(Aidan Southall)假设了三种社会构成形态来研究非洲:无国家的社会、裂变制国家、统一国家(中央官僚)(1965:126)。裂变制国家以王室部落聚拢许多当地氏族血亲的形式行使中心权力,甚至由各族形成一个更大的、综合的实体,其中各民族仍保持其独立,它没有建立一个把社会各个不同部分整合为一个中心统一结构的行政机构。王国的中央机构和贵族是存在的,但他们之间不存在胁迫的权力,它主要作为礼仪的功能代表和教诲人民,代表着领土的统一。亲属,作为血缘关系或者作为一个虚构的解释保持其社会组织和社会分级的最初的特点。使氏族联系起来的中央权力,很大程度上依赖于礼的支配力量和礼物关系,而不是依赖于军队和政治管理。"礼仪宗法势力与政治权力并不和谐,前者延伸的范围很广阔,边界变化灵活。后者局限于中央的、核心的支配。"(Southall,1988:52)正如甲骨文、青铜器铭文和考古发掘地所说明的,商国有"定居点和狭窄的公路网,在内地很少能看到和觉得君王的存在和权威"(Keightley,1983:548)。因此,这种国家对各个不同氏族的控制的无力,使人转而寻求这种国家进行集中和控制的独特办法,像职掌王室祈雨、祭祀社稷、祭祀宗庙、祭神祭天等。除了礼仪的中心化,三朝也依靠礼物关系网络凝聚其他氏族的政策。孔子研究过的《书经》里有这样一段话:

先王既勤用明德,怀为夹,庶邦享作,兄弟方来;亦既用明德,后

① 参阅佛雷德(Fried,1983)有关太古国家和第二级层国家的讨论。

式典集，庶邦丕享。皇天既付中国民越厥疆土于先王；肆王维德用，和怿先后迷民，用怿先王受命。

这段文字表明，除亲属关系外，礼物和进贡关系是非常重要的手段，西周的“国”因此聚拢起来。不同的部族国家与周朝疆域里的部落一样，都靠建立在不同社会氏族和宫廷领袖之间的礼物关系连成一体。看来毛斯在原始社会里发现的这种整体的赠送，在裂变制国家里持续地发挥作用。在这种礼仪中，参与各方的礼物关系与法律的、道德的、经济的、政治的和宗教的力量同声共息，交相作用。

在指明古代氏族政权中礼物交换的极端重要性方面，古典文献并不是唯一的资料。大卫·凯特利(David Keightley)注意到周代青铜器的铭文散乱地“记录着整个中国北方和中原馈赠和授受关系的巨大网络”(1981)，大量的青铜器上铭刻着占有人的事情。他们从周王那里接受了管理一地的责任，或在朝廷获得一个职位等等。铭文详细地将周王赐的礼物以及赋予的职责记录下来，经常记录的有送礼的仪式、宴会以及与这一事件相关的礼仪(Creel 1970：125—126，391—395，403—405)。贵族也经常向低爵位的亲戚和下级送礼，礼物也经常由参加朝廷大典的贵族送与君王。青铜器铭文最长的是著名的“毛公鼎”，上面记录着周王命重臣毛公厝辅国协事，周王“赐”给他以下礼物：玉环、金车、马四匹等。毛公以“修”赞美周王，为子孙铸鼎以珍视之(Way，1983)。

政府礼物回报原则的重要性，可以由“德”这个概念所阐明。商和周的文献、青铜器，以王的口吻充满了“德”的告诫(savage，1985：186)。因为“德”赋予了君王上通于天、君临一切的手段，它是比吸引和战胜别人更有效的权力。君王可以用许多方式获取“德”，赐予贵族和人民以恩惠，祭献于天地、祭先祖，以德诲人，建立合适的国礼。前两种方式可以看出他们用的是送礼的逻辑。既然在语义和语音上“德”与“得”相同，也就可以这个意思理解这个词：给乙一点东西就能得到“德”，而且从乙那里就能得到一点东西作为回报。换句话说，国王通过送礼，“德就是得”。

这是具有美德的行为,因为,“得到好处的一方感觉到要回报的压力,在心理上被反馈到给好处的一方,从而使这个给予能感受到一种可用以获取回应的心理力量,这种力量就是他的‘德’。”(Nivison,1978:53)

东周儒家对社会关系中回报的礼仪的强调,可以被看作三朝文化中礼物因素的精华,儒家所做的就是把这种从古老的贵族和政治内容的回报原则延伸,把它普遍化,使之成为他们当时日常生活的内容。在《礼记》最常被人引用的一段话中,回报的观念与礼的正确原则明显地联系了起来,这样就把礼仪和礼物义务与人际伦理联系起来:“太上贵德,其次务施报,礼尚往来。往而不来,非礼也;来而不往亦非礼也。”(《礼记·曲礼》)在儒家伦理中,对送礼、受礼和回报的看重并不取决于实际交换的利益结果,而取决于交换行为所恪守的礼的形式和这种社会行为中礼的规则的体现。通过这种伦理和礼的客观化的礼仪原则,回报在儒家话语中是一种礼仪的表演,或者是这种礼仪在每日生活行为中的延伸。它强调人的行为与宇宙力量之间的联系。

把法家对送礼的态度与儒家做个对比很有意思。《韩非子》里有个故事,说的是秦国的赵王病了。国人牵着牛与家人祈求王早日康复(Liao,1959:124)。有人把这个消息告诉了王。王非但不高兴,反而大怒,罚每个村子做两副甲胄。他说,人民爱我,我要警惕法律,违反我的意志答应他们的要求,这样法就不能持续下去;如果法不立,将导致混乱和毁灭。换句话说,赵王不想欠人情,他拒绝成为一个接受礼物和祝愿的可能会使他位降一等的受惠人。

东周见证了裂变制国家秩序的崩溃。亲属、礼仪、礼物关系不再适用于起到凝聚氏族的中心作用。亲属和礼教的旧秩序让位于普遍化的军队和官僚国家,每个氏族都发展成好战的国家。战国时期,礼物关系不再具有在三朝政治中那样的重要地位。有趣的是,在考古记录中,青铜器到东周就已衰落,在秦汉时期消亡。从那以后,国家就不再由礼或亲属、礼物交换所构成,而是依赖税收、官僚机构,以及法律这一系列健

全的行政管理机构来实施中央控制。当本地民族在新的帝国秩序里失去了原有的自治,中央就不再依靠礼物来约束它了。

在法家完美的制度观念里,靠"比以前更系统化的国家化的过程,聚齐了所有由国家实行再分配的手段",使人民依赖于国家。这样在《商君书》中,他劝告君王,建立强大有效的国家必须依靠"术",这个词有双重意义(数和量),也有"方法"的意义,他们发音相同。国家要计算和衡量军队的实力,国土的面积和财富,人口及其分布,以及山岳、森林、公路、沟渠、堤坝和牧场的数量。一旦在已开垦地和可耕地之间、在人口与可耕地之间,以及耕农与士兵之间出现了比例失衡,国家必须采取措施纠正这种不平衡。这些手段,从给予自由的土地、房屋、三代免税,到必要时鼓励移民,以及限制人民从事其他职业或改变住处。

国家采取的另一种措施,是把资源控制从部落和血缘贵族手中夺回来,合理地加以管理,这就要建立新的人口登记、分级和税收制度。在公元前 375 年,秦国开始进行人口登记,这是为了成年男丁人口(17 岁到 60 岁)的税收、徭役和兵役(Yates,1987)。按职业登记主要有如下几种类型:军队、房主、王族、官员、商人、罪犯、奴隶,恐怕还有抄写员。这种按职业分类的登记制度可能与一套复杂的等级体制有关,他们如何运作我们尚不清楚。等级制度一部分是由于军功,一部分是世袭,因此与皇族、贵族、普通人、罪犯和奴隶等分层的类别区分相应有一种可升可降的等级划分,这也由军功或者过错来定。中国国家的第二次历史崛起,摧毁了建立在世袭制度上的旧的亲属等级,但只是由国家分级系统取而代之,在分别等级上,毫不逊色。

正是在法家话语中,可以看到在中国出现的第二次伟大的历史的国家的崛起。这次崛起产生出的统一和中央集权的国家形式,完全从亲属、礼仪和礼物权力中解放了出来。这第二次国家的崛起,标志着具有直接领土管理、法律、政府体制、体制化的税收、监控和人口严格分级,带有"现代"机制的官僚国家的登台亮相。

现在中的过去

众所周知,早期儒家向过去寻求他们心中良好的社会秩序的模式(Creel,1970:103):“子曰:‘吾非生而知之者,好古敏求也矣。’”(《论语》7.19;Legge,1961:201)儒家倾慕史前时代的氏族首领尧、舜。他们还仰慕西周的两个开国皇帝文王和武王,以及周公:

> 颜渊问为邦。子曰:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。”(《论语·卫灵公》)

儒家把重点放在恢复过去并非全盘恢复过去,而是恢复过去一些具体的礼仪和制度。举例来说,儒家话语绝不赞颂商朝雄心勃勃的开国者,而只是采用商朝私人生活的次要的习俗(Hsiao,1979:96)。另外,孔子思考过当时“五霸”中齐国的风俗。齐国当时用武力确立起自己的权威。商朝的许多做法对齐国影响很深,但并没有达到鲁国礼仪的水平。鲁国的国礼和习俗都很强大(95)。儒家不仅对恢复过去对“仁”有指导意义的那些方面感兴趣,而且想从这些已经消逝的秩序中引申出具体的原则,把它们从宫廷和贵族的小圈子扩大到不同层次之人的日常生活中。

儒家对过去吁求最多的礼以及简朴、忠诚能促进国家和平共处的个人伦理:“子曰:‘先进于礼乐,野人也。后进与礼乐,君子也。如用之,则吾从先进。’”(《论语·先进》)在这段话里,孔子认同野蛮、粗俗、卑陋的人,与教养良好的君子相对立,但他明确地认同先前“野人”的礼乐,确认了在当时还有其他有关“野”的观念,这些与“野”相关的观念应该加以探讨。

这个词在周朝文献中有许多用法来表达“在国之外”的涵义。举例来说,野人可以是普通人,意思是无爵位和职位的人。“在野”则是一个人不在权力中心,其反义词是“在位”或“在朝”(《尚书》)。野人还意味着

在城市之外的人,住在农村、边境或未完全开化的蛮夷之地;这些人被视为野是因为其简单淳朴,不事修饰。在《周礼》中,“野”被定义为距王朝200—300里以外的地区。文献提供的商朝和西周时代的情况,还存在着中央帝国向外部不同氏族贵族和公子辐射的分级空间的观念模式。距离远的地区的部落则称为“蛮夷”,是流放犯人之地。因此,在确立过去简单化的礼仪,描述他们是野人之后,孔子说他自己更喜欢远离中心的礼仪。

确实,在《论语》的许多章节里,孔子对官僚国家或采用治国术的国家表示不满。他宣扬无制度、无国家的无为而治的办法:“或谓孔子曰:‘子奚不为政?’子曰:‘《书》云,孝乎维孝,友于兄弟,施于有政,是亦为政,奚其为为政?’”孔子引《书经》里的话,这部书记录的是三朝的人和事。孔子能雄辩地乞灵于古代氏族社会国家政治的具体因素,去抵抗他那个时代不断增长的国家主义潮流。

到了战国时期,旧的裂变制国家秩序几乎快消亡了,它们只是在一些古书和哲人的著作中才存在。法家提倡强大的国家体制,他们知道在先朝的历史上没有这种体制,无先例可循。法家的秩序是与过去不相干的顺应时势的秩序,当时不稳定的政治制度不得不持续地与复古作斗争,不断增强自己的实力:

> 凡人难变古者,惮易民之安也。夫不变古者,袭乱之道,适民心者,恣奸之行也。民愚而不知乱。然懦而不能更,是治之失也。人主者明能知法,严必行之,故难拂于民心,立其治。(《韩非子·南面》)

甚至,秦国战胜六国,在公元前221年建立起帝国之后,这种新的实践和制度受到历史上的不稳定的因素威胁,也经常受到传统的威胁。当新的帝国秩序受到儒家“不袭古法”的指责的挑战时,秦始皇听从廷尉李斯的建议,发布了焚书的法令。《史记》记载了李斯的这个建议:

> 臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语者弃市，以古非今者族。(Si-Ma，1972，Vol. 1:255;Bodde，1967:82—83)

只有帝国档案和实用书籍如医药、卜筮、种树之书不烧。《诗》、《书》是主要被烧的书。因为儒家不断用《诗》、《书》宣扬礼治，而非法治的先王的黄金时代(Bodde，1967:164)。

这个政策后来被称为"焚书坑儒"，持续的时间不长。汉朝在公元前206年取代秦朝后，又做了很大努力恢复古书，在新王朝的公元前100—200年里，这项措施得到了官方的保护。官家派出人员搜访未遭秦火的书籍。由年老的儒生口授传抄出经典。在这个时期，也许为了维护帝国国家秩序，这些经典被有意改动了。有些章节被重新解释、篡改，甚至误读(Legge，1961:3—11;Bodde，1967:164—66)。因此，儒家文本是不同时期，甚至不同矛盾解释的混合。儒家要恢复的裂变制国家秩序与帝国国家秩序共存于儒家文本中，这样的文本屡遭后人评说。

儒家在汉朝成为正统的国家话语以后，自身的特性也有了改变。它不再是外在的与国家的对立话语，它现在变成为国家服务的话语，通过软化国家对民众的影响而使国家变得无可指责。汉朝和后代帝国都保存了受法家话语启发的秦朝建立的帝国国家结构(像郡县制、刑法制度、官僚制)，只是用道德化的儒教作为正统取代法家话语。一旦帝国体制建立起来，先秦儒家对立性的话语就变成了国家的儒教，成为法家的门面。

儒家"以古非今"、法家"厚今薄古"，除了偶然的改革尝试，帝国国家儒教利用"古"以增强帝国的实力。而在早期儒家，赋予领袖其执政所需的美德和天道，并赋予社会领域秩序和调控的较大的权力是由某种依赖礼仪的机制建立起来的。礼治，影响人民，代表社会秩序，再产生社会秩序，使这种社会秩序变得神圣不可侵犯。

在国家儒教占主导地位时，社会秩序和礼之间的关系颠倒过来了。

礼和礼所产生的神圣性变成了国家的工具。尽管汉朝和以后的帝国王朝恢复了礼的政治地位,一旦一个制度化的国家行政机构出现,礼就不能恢复到它在三朝时期的重要地位。当国家主要依靠共存的制度和资源的分配程式,礼的力量就被中立化了,与早期儒家用以建立社会秩序并使参与者自身也融入其中的那种角色没有任何关系了。

从国家作为一种外在因素强加到原始社会开始,通过每个成功的历史高潮或者国家更新,更古老和更史前的一些因素被吸收和整合进来。国家把中央组织的逻辑“法制化”,把它强加于当地社区的氏族亲属单位中,使得它形成一个环绕同一个国家中心的同心圆,它们里应外合。这种国家被德鲁兹和瓜塔里称作“树杈结构”,因为它们都从一个单一的、根植于下的、固定和僵化的中心主干上分叉出去,变成先前独立的亲属单位的“旋转的轴心”(Deleuze & Guattari,1987:208—13)。它能吸收像祖先崇拜、礼物和亲属关系、部族和血缘组织之类的古老的因素,将它们重新加以修整,以适应自身融会于当地社区的需要。

同时,另一种社会秩序的残余也能以同国家中心规划相反的离心力量的面貌出现。这种“现在的”替代性历史认识到一个现在难于得到承认的观点,即,向过去乞灵并不总是保守反动的,但可能是对立性的。如果早期专制国家把原始亲属和关系纳入国家机器的直接归属之中(Deleuze & Guattari,1983:198),那么,在每个新的国家秩序内,原始的过去也将经常出现,构成针对现在的反对性势力。

第七章　毛崇拜、关系的主体和个体的回归

在多数情况下，（现代）国家被想象为一种忽视个体的政治权力，它只看到整体的利益，或者我应该说，只看到公民中的一个阶级和一个集团的利益……这都很正确。但我想强调这样一个事实，国家权力（以及构成国家力量的理由之一）是一种既个人化又整体化的权力形式。我想，在人类社会的历史中——甚至在古老的中国社会——都没有过这种奇特的结合：即个人化的技巧和整体化的程式共存于同样的政治结构中。

——福柯（Foucault 1983:213）

在第五章里，我们讨论了中央集权的官僚国家在贯彻其分配特权的过程中指挥、划分和规范人口的不同方式。但是，要理解国家再分配权力如何能容忍这样的分割和个体化，必须先讨论两个问题。首先，如果人口的个体化、分类和分割能轻易地实现，国家和社会的整体性不会受到威胁吗？其次，好像在"文革"中的情形，当管理人口国家机构自身受到冲击，当国家在强化自身的同时也削弱自身，那会出现什么情况呢？对"毛崇拜"这一既辅助国家的再分配权力，又与之发生

冲突的国家权力的独特类型的现代现象的审视，可以帮助回答这两个问题。

在这一章中，我希望展示"主体性"或关系学中的个体和自我的结构，是怎样既抵抗再分配权力，也抵抗国家中心权力或从毛崇拜中产生的主体性的。另外，我要讨论重新冒头的自由而普遍的个人主体性，这一主体性不同于分别从国家再分配、毛主义和关系中产生的主体性。①

在探索毛崇拜中的个体文化和历史结构时，人观的人类学②已经不能提供令人满意的理论工具。这是因为它仍然假定在一个文化形式内，人的范畴（不论定义如何）具有一贯性及稳定性。认定个体建构过程的整齐划一的本性，认定文化自身的同一性和连续性。人观人类学很少涉及人的自我的内在划分，而这种内在划分所标明的是支离破碎的、经常产生自身矛盾对立的自我。不仅如此，人观人类学只承认生命周期的变化，而不重视自我的变化，尤其不重视从自我或自我的部分与在历史中持续变动的话语的相互作用中产生的变化。既然中国19世纪和20世纪的历史的转化是如此急速，我所需要的是一种描述方式，这种方式能描述在同一个人身上的，在现代化与传统的交替层和混合层上经常发现的多重的、共存的、冲突的个体结构。由于现代话语随历史流变不息，而主体与话语又紧密地纠结在一体，因而主体体现着历史。

在我看来，"主体"一词因其在心理分析语言中的重要性，而与始终

① 这一章曾提交作为在加利福尼亚大学圣地亚哥分校人类学系（1989年11月）、芝加哥大学人类学系（1990年2月），以及1990年4月在亚特兰大召开的美国民族学学会会议上的讲演。1990年2月，该章的中文译文也提交作为在芝加哥精神社会学研究中心的演讲。对许多有价值的评论，我深表感谢。

② 这些文献卷帙浩繁。举例来说，格尔兹（Geertz，1973b，1984），迪蒙（Dumont，1970）；莫斯（Mauss，1985），罗萨尔多（Rosaldo，1984）。与这种文化的具体的单一性主体的论点不同的观点可在孔多（Kondo，1991）的文章中找到。

如一、稳定持久的个人和自我这一概念不同。在心理分析中,“弗洛伊德的主体归根结底是一个分裂的主体,并不能实现对自我的完整无遗的理解。[①] 它的各部分并不和谐生存;它们的语言不同,它们的运行规则相悖”(Silverman,1983:132)。因此,“主体”一词被用以研究自我与文化之过程的不固定性、分裂和对抗。

主体这个词也有助于纠正在研究中过分强调意识、意向和自我意识的问题。主体“说自己的话,但同时他想说的话已被话语所说了”(Silverman,1983:128)。把文化看成是无意识地自动的转换,以及看成是思想和行动的社会化的人类学观点看来不足以说明“闹革命”所要的条件。中国革命提供了国家有意识地和系统地动员群众,并积极地改造他们的思想、动机、价值和社会行为方式的经验。

米歇尔·福柯(Michel Foucault)指出了“主体”这个词的双重意义:“主体这个词有双重意义:由于控制和依附而受制于他人,因良知或自我意识而与自我认同有关。这两种意义表明一种权力形式,它既压制主体,又构成主体。”(Foucault,1983:212)因此,主体构成既是支配统治的过程,也是自我服从的过程。

使国家成为研究主题,可以更具体地表现当今中国的权力统治结构。路易·阿尔都塞(Louis Althusser)认为,对国家而言,有比军队和警察的强制机器更为丰富的东西。他以此明确地把主体性与国家联系起来。国家的另一层面是他所称的“意识形态的国家机构”,诸如教育机构、宗教、家庭、传媒、文学、艺术和体育(1971)。通过既自由又服从的各个主体的定义和分类,国家权力也正面引导主体自由地服从国家,这样

① 弗洛伊德的分析假定心理过程的普遍性与后结构主义理论的相对主义是水火不相容的。这一论点可能会引起争议。我的观点是,弗洛伊德发现了人类的一些共同的心理过程,但是每个文化或历史时期对这些心理过程的转变以及它们的组合的影响是不同的。因此,我相信精神分析学与后结构主义的框架能够被富有成果地联系起来加以运用。致力于历史的研究精神分析学和在现代西方条件下的心理失常的,有福柯(Foucault,1980),德勒兹和嘎塔里(Deleuze and Guattari,1983),萨斯(Sass,1987)。

一来，服从国家就是服从他们自己。因此，他们也是主动的行动者，能以自己的主动努力强化国家，而并不总需要强制性的国家机构(Althusser,1971:168—169)。

红色风暴:国家主体和毛崇拜

历史学家藤谷(Takashi Fujitani)指出，现代日本皇权崇拜和其民族节日及政府仪式，是19世纪晚期和20世纪早期努力提升民族主义和推行现代化的产物(Fujitani, 1993, 1994)。这种"传统的创造"(Hobsbawm,1983)是一种前无古人的新的宗教，它并不包含对日本这个统一实体效忠的概念。同样，毛崇拜不再只是单独依靠令人敬畏的王权的展现，或将人民和成双的并不断扩张的有主次之分的家族关系相连起来(父子、君臣、夫妻等)(Hamilton,1984;Yang,1988:416)。毛泽东，作为新的主管人，不再冒用旧王朝中君主仪式化的"轴心"或"中心"作用来调和天与地、上与下、内与外、古人与今人之间的界限(Hevia,1990;Zito,1987,1993)。[①] 在国家政府仪式上，他并未像清朝君主那样"将上天的和谐带到混乱的人间来"(Geertz,1977:159)，而使宇宙的秩序同仪式上所创造的秩序相等。

将毛主义与王朝君主的统治区分开的是现代的国家建设(Duara,1987,1988a)，还有中华帝国习惯于"听天由命"的各色人等(Sun,1992:245)转变为民族—国家的"群众"的进程。这种崇拜启动了能够割断存在于君主和平民之间的旧的等级观念的机制。在毛主义中，每一个个体同主管和政府核心之间都保持同等距离，政府的监控直接植根于每一个(臣民)主体的内部。这种转变过程受益于对西方和日本帝国主义的恐惧与愤恨。同时，它也得益于对西方历史进程的线性描述(基督教徒、社

---

① 齐托(Zito,1987)所用的"中心"的范围和我在描述现代毛崇拜的关键机制中所用不同。

会达尔文主义者、马克思主义者)和可能是引入了现代心理学,特别是古斯塔夫·勒伯(Gustav Le Bon)的种族和群体心理学(Sun,1992)。

我的这一研究遵从了福柯的精神,探查在旧中国帝国体系和20世纪中期毛崇拜现象之间的历史断层。换句话说,我提出毛崇拜并不是传统中国人对于帝王崇拜喜好的延续。作为一种中国现代化新奇的产物,它需要处理传统秩序深层的缺失。[①] 以20世纪中其他不同的主管崇拜和法西斯运动为例来看毛主义是容易理解的,就如本雅明(Benjamin)所描述的,20世纪是由宗教或仪式性的生活向政治统治转变的一个时期(1969b:224)。

在解放后的第一个三十年中,毛泽东的形象是作为革命和中华民族的偶像。对毛的爱戴与思念在1968—1971年"文化大革命"期间达到了巅峰。当时对毛的崇拜已进入到了整个民族象征性和仪式性的日常生活中去了。[②] 在80年代的北京,我发现许多处于怀旧状态的人们时而局促不安,时而悲愤痛苦,正像我的朋友胡朋所称的"中国人民终于从一个漫长的噩梦中醒来"。以下是我挑选的一些实地得来的对毛崇拜的口头报告和我所收集的一些关于"文化大革命"的第一、二手材料。[③]

在那些年里,全国许多人都把毛主席的像章别在衬衫上,紧贴着心脏。像章是铝的或塑料的,有的是陶瓷的,大多数是圆的。像章上的毛主席形态各异,学生时代的他作为一个年轻人义无反顾地大步向前;延安时期作为一名战士,戴着八角帽;或作为一个精力充沛的党的中年主

---

① 这不是说在毛崇拜中找不到传统的因素,而是说它是用来处理新异环境的,有新的或传统的因素混合而成的以中心的社会驱力和权力技术。

② 在此期间的前和后,都可以见到对毛的崇拜。我只是想强调毛泽东主义最极端的形式。在对1989年之后几年内再现的最细小的毛崇拜的所有分析中,都要考虑到信仰的缺失和80年代新的铁腕政策。

③ 在80年代,大多数人被访问谈到"文化大革命"时,一般都愿意讲述整个时期,因为他们记忆中的一些重大事件的时间和地点多已经模糊了,甚至感到迷惑。我很感谢斯克诺哈丝(Michael Schoenhals)指出了这一点。

管人,四周围以麦穗或著名的芒果。[①] 在徽章的背面印着如"忠"字的字元或如"毛主席万岁"的标语,经常还印有制造或分发这些徽章的单位的名字。许多富于激情的人都带上几枚徽章,一些人甚至直接别在皮肤上以示严肃的信仰。也有一些人将"忠于毛主席"和"忠于党"样的汉字直接纹在身体上。

毛泽东的面相和体相被作为他崇高形象的传证和依据,他高大强壮的身体象征着他是一位领袖,甚至据说他有"帝王相"。在养育瘦人的土地上,略显肥胖的毛和他那长长的耳垂被认为是成大事和有福的象征。许多人认为毛实际上应该活到一百三十五岁。从墙上的画和家中的小塑像一直到广场上的塑像,到处都是毛的形象,似乎毛无处不在、无所不知。因此,从机械的生产毛像章之中可以看到前工业技术的"味道"和"崇拜价值",终于在人类现代群众运动的支援中找到了庇护所(Benjamin,1969b:226)。

苏大姐,是一个工厂的会计,对我回忆起她和她的丈夫在 1970 年结婚时所收到的礼物。"那时的婚礼十分简单,我们俩将糖发给同单位的工友们。亲戚和朋友们都送相同的礼物。我们得到了七八个毛主席像章,记不清有多少卷《毛泽东选集》……要知道,在那时不敢将这些东西扔掉,你要等到你的朋友结婚时再送给他们。"在他们两间房的家里,可以见到一只大木箱,是新郎家里送的结婚礼物,上面刻着林彪颂扬毛主席的字迹。

大约在 1968 年,在日常生活中形成了一种被称为"早请示,晚汇报"

① 关于毛泽东和芒果的传说有很多,每一个讲述的人都说自己讲的是最真实,最有权威的。故事讲的是 60 年代一些东南亚的海外中国人(另一传说讲的是非洲一政府首脑)来访见毛主席时,带了一些芒果作为礼品。毛想和人民一起享用,于是就将此礼物送给了清华大学工人宣传队(或一些穷苦农民),他们带着一种敬畏和崇敬的心情接受了。那些吃了的人受到了批评,没吃的人得到了表扬。另外一个传说流传于 80 年代早期的背景,就更加深了一步。这些工人(或农民)无法想象能吃到毛主席亲自送来的如此稀罕之物。他们将芒果放在屋子中央的桌子上,好似一种供品一样。当水果腐烂了以后,他们就用蜡制品代替,继续供奉。

的系列仪式。每天早晨所有的家庭成员醒来后都要先到毛主席像前,鞠三次躬后向毛主席讲述今天都要为革命做些什么。晚上睡觉前还要再向毛主席鞠躬,汇报他们当天都做成了什么、没做成什么及第二天解决的方法。①

"忠字舞"是人们对毛主席忠心的另一种表现。在大约两年的时间里,所有的单位都接到上级行政机关的命令,定期组织集体忠字舞会。在一连串的"我们心中的红太阳"和"万岁!万万岁!"之类的曲调中,人们会幻想到不同的昂首挺胸的姿态而迈开舞步,抬手就如举着《毛主席语录》,踢步好似在造反。

记得在毛崇拜高峰时期,许多人在对毛的狂烈热爱中如醉如痴,当时许多人都变得如此的狂热,完全失去了理智。在口头和画面的报告中所出现的最狂热的体验是在天安门广场亲眼见到毛主席。在一本效忠毛主席的个人纪念集里,一个北京鞋厂的中年党委书记写下了他在1970年的亲眼所见:

> 我们站在天安门上,等待着我们这一生中最幸运的时刻。十点整,在雄壮的"东方红"乐曲声中,我们的伟大领袖毛主席迈着雄健的步伐登上了天安门。"毛主席万岁"的呼喊声回荡在天空,淹没在人群中。我踮着脚尖站在人群的中央,望着红色的太阳。毛主席的脸泛出红色的光芒,散发着健康和活力。他带着微笑向我们挥着手。一股暖流霎时流遍了我的全身。我的心激动的跳着,热泪夺眶而出。我们日盼夜想的大救星今天就站在我们的面前,我怎能不万分的感动呢?哦,闪烁的泪珠不要阻止我的视线,让我将这最幸运的情景看个够!望着主席慈爱的脸庞,我激动得无法站立。(张哲民等,1977:36—37)

① 关于毛崇拜的这些和其他的口头报告可以在《文化大革命中的笑话集》(橙实,1988)中见到。这些事实在80、90年代的许多中国人看来都是很滑稽的,但在那时大多都是很真挚和极度虔诚的。

年轻人特别容易染上那种革命热情,并渴望见到主席。到北京,并在他仅有几次驶过天安门广场成千上万人群的时刻亲眼见到他,是每一个红卫兵的梦想。1966 年,许多人都乘专为红卫兵小将预备的拥挤的火车实现了这个梦想。梁恒(Liang & Shapiro,1983)是来自于长沙的小将之一,一天他离毛主席很近。那天,在毛主席走过大部分的人群,并和一些幸运的人握过手以后,他们周围的每一个人都跑过来摸那些曾触摸过主席的手。涟漪一样的效应突然产生了。这些人都被更大一圈的人群所触摸到,而他们则依次把毛的"神力"和图腾的力量(Durkheim 1961:223),也传达到更外圈的人群,所有的人群中都弥散着欢乐(Liang & Shapiro,1983:123)。

震撼人心的毛的力量不仅仅是他的想象力、他的功绩或他个人的指挥才能。他的力量也通过语言像吸铁石一般吸引着人们,特别是通过他的谈话和写作。这些谈话和写作片段都记载和浓缩在一本广泛流传,覆以红色塑料皮的《毛主席语录》中。在 1964—1967 年间,人民解放军政治部印了大约十亿册《毛主席语录》(Meisner,1982:165)。语录是每天学习最多的,所有的段落都需要用心学习。

在此期间所推崇的毛的讲话有两种:"最高指示"是引用从 30 年代到 60 年代的讲话和文章,和"最新指示"是毛在"文化大革命"期间的发言。陈众望,一个学校的教师,当时是一个只有十三岁的武汉女孩,回忆说,最新指示经常在夜里发布。每一个新的指示经常由单位的群众广播站或居委会的喇叭宣布,有时正值午夜人们都在熟睡的时候。居民们都被街上的锣声唤醒,走出家门去到单位或最近的集合区域。在那里,他们听取毛的最新指示,并在夜里来回游行,以庆祝来自上面的最新的明智抉择。

现代性与毛崇拜

在 20 世纪前半叶,毛主义者的主体的基础是中国的现代化和西方

化。正如刘禾(Lydia Liu)和塔尼·巴洛(Tani Barlow)所指出的,现代主义者的话语是从五四运动追求从传统家庭、亲属、当地社区束缚的个性解放中所派生出来的,但结果是促使这些话语介入了新的权力机构:即现代民族—国家(Liu,1993a;Barlow,1989,1991a)。[①] 同样,在对鲁迅的《狂人日记》有洞见的和尖锐的分析中,伍晓明追述了五四运动的知识分子对个体自治社会的渴望是如何产生了对传统的偏执狂的恐惧和对于情感认同客体的失落而带来的"忧郁"(伍晓明,1992)。一旦脱离了儒家文化下的社会关系,新的和刚刚形成的个人性就得寻找安全的庇护所,这使他们自相矛盾地又投向一个新的革命集体主义的主体性,这个主体性恰好吞噬了他们曾渴望的个人性。

重要的是,指出毛崇拜在大多数的传统信念和实践被扫除了以后得到发展,扣除传统的首先是五四运动的破旧习,接着是国民党的现代化(Duara,1991)和最后共产主义在带来的大规模的社会经济结构中的转化、思想改革和群众运动。反传统主义同现代政府紧密的结合,在"文化大革命"中达到顶峰。当时旧书和旧的艺术品被烧毁,寺庙和历史纪念碑被抢掠。因此,毛崇拜应被视为一种现代和新生的现象,而不应视为是任何一种古代中国帝王崇拜的回归。

主体的两个内部推进机制可以在毛主义主体中看到:(1) 个体性以一个通常固定的情感认同的客体为中心;(2) 个体性的内部分化,因此主体的一部分就控制和规范主体的另外的部分。一种机制努力把个人整合到一个更大的集体,并将他们社会和情感的纽带凝聚到民族—国家这一单独的中心点。另外一个通过反省自我内部的过错来促进个体的内在。它们在达到同一个目标上互相促进:将所有的主体融入一个宏大

① 五四运动是在1919年的5月4日这天,知识分子、学生和其他的市民在北京举行游行来反对凡尔赛条约。这一事件推动了一场由学生和作家发动的反对传统中国文化的都市运动,和一场适应"进步"的西方观点(民主、科学和个人的自由)的斗争。关于五四运动的详细考察,请见周策纵(Chow,1960)。

的、令人生畏的整体中，即作为统一的“全体如一人”的化身的国家形象(Lefort,1986:297)。

主体性的中心

是什么驱使如此多的人行动整齐划一，是什么把一个人的言和身提到如此崇高的地步？一项对“文化大革命”期间城市青年的访谈，表明了有六种情绪形成了毛主义的主体：(1) 感激，(2) 自我检讨，(3) 英雄崇拜，(4) 对于祖国的热爱或民族主义，(5) 恐惧，(6) 对于干部、教师、阶级敌人和帝国主义的西方的仇恨。

对于当时一个上海的青年林会来说，他对于毛强烈的热爱是一种感激和深深地崇敬的混合。他感激毛将中国从帝国主义手中解放出来和创造了一个新的中国，是毛和共产党驱走了“外国人”(欧洲和美国人)、日本人和国民党军队。“毛确实是想为人民做点事情。”他也敬佩毛的高瞻远瞩和他的天才——毛的善战、动员人民和诗才超拔、书法飘逸。[①]

彭冠华，现在是一名经济学家，“文化大革命”爆发时他才十八岁，他向我分析了他在当时对毛的内心感受。首先，也是最重要的是，他渴望对自我进行批评。毛教导人民克服自私而进入集体当中。彭对于自私产生了极大的负罪感。他同自己作斗争，所以他可以更多地把自己贡献给民族和革命：“这种事情是一种宗教体验。对毛泽东的崇拜是宗教的一种替代。”

彭对毛热爱的第二个方面是对于革命英雄的崇拜。毛属于革命的一代，他们冒着生命危险为理想而献身。作为一个年轻人，彭和他的朋友们阅读了无数的革命英雄和烈士的动人事迹。他对于毛如此的敬佩是因为在他的眼里毛是英雄的代表。第三，对于彭也有民族主义的因素

① 谈到在1980年代时，林说他对毛的情感经历了一次“全面的再评价”，他的感觉不再是一样的了。毛确实建立了新中国，但他在“大跃进”和“文化大革命”期间也对之进行了破坏。然而，他也相信人民群众对毛仍无任何怀疑。

在内。热爱毛就代表热爱祖国。在中国受到西方的凌辱以后,毛为统一和重建国家提供了一种聚合力,使人们看到光明的未来。最后,除了这些情感以外,还混有惧怕的成分。在他的思想的背面,也存在一种恐惧,如果他不像其他的人一样崇拜毛,就可能被控告是反革命。

恐惧也是无法置信的对毛崇敬的副产品。陈众望记得在武汉发生的不可思议的两件事情。一个工人为在一个礼堂里的表演帮忙布置舞台。他抱着一尊毛的半身石膏像,他在上楼梯时跌倒了,摔碎了毛的塑像。不管是否故意,这种亵渎的行为是非常严重的,这个工人要被带走关起来或被处死。作为一个人类学家的我,想要搞明白的是,他的行为在哪些人的眼里是严重的?因此我就问陈,是否公安局要将他带走,人们都怕他、防着他,或者是否社会上的每一个人都责骂他。她毫不犹豫地回答道:"不仅每一个人都责骂他,这个工人自己也很可能责骂自己。他很可能认为自己有罪,认为应该受到处罚。当时就是那样的。"

另一个事件牵涉到了武汉大学的一位教授,正是陈的邻居。他在1957—1958年的反右派运动中被划为右派。为了挽救自己,他在1960年末的"批评与自我批评"的许多会议上作了深刻的检讨。他检讨到有一天他曾有过反革命的"闪念",因此他想公开站出来净化和解放自己。他曾无法形容的想到过自己杀害了毛主席以及想到此举之后的结果。陈解释说,这位教授很可能借坦白这种可怕的思想,以表明他对改造自己的真心和他对党没有丝毫的隐瞒,但这无疑得到了相反的效果。他遭到毒打,被关进了监狱。

"闪念"是一个在"文化大革命"期间非常流行的词语,指的是意想不到,突然出现的念头和臆想,是应该受到控制的,以使人不至于偏离革命的道路。因此,单元的、一致的和趋奉一个中心的主体性必须统治对不时出现的干扰性的多元主体性。

回顾那个时候,陈对于他们在把毛泽东偶像化的过程中所经历的如此深入、强烈的操纵大众的情感力量而感到震惊和颤慄:

> 在这个世界上，有谁能够成此壮举，使得每一个人的思想和行动如此的一致，如同一个人一样？整个国家一片红。如果有人说了或做了什么逆潮流的事情，他就会立即受到群众的攻击。毛成了一个神，没有人敢反对他。这就像一股巨大的洪水。……甚至都不要想去反对或阻止这股浪潮。你甚至不能保持静止，更不用说反潮流了。不管你多么用劲地抓住岸边，你也会跟别人一样被卷入潮流。

最后，每一个人都有一大堆的理由对官员深恶痛绝。王某和雷某，一个是中学教师，一个是工厂在南方省城的采购员，他们两个都是地主的后代，因为家庭背景而在生活中遇到困难。他们对毛都有十分深厚的感情，因为他教导他们以"造反"来反对腐败的官员。在那时，他们敬佩毛，因为他们认识到新社会清除了许多过去一旦当官便滥用权力谋求私利、压制人民的人。回应毛的继续革命的教导，他们立刻加入了令地方官员恐惧的红卫兵派别。

沈某，是另一个上海的年轻人，他也回应毛的号召，攻击"党内的资产阶级当权派"或"走资本主义道路的人"，在他的意识中，这包括官场上所有的人。对于我的为什么所有的官员都被看作是资本主义当权派的问题，他答道："那时，我想他们把官位看作是谋求私利的私有财产。在1949年后的十七年中，人们被贪婪和专制的干部所压制着。干部们逼迫人民检查自己，承认错误，但他们才需要向人民做交代。所以攻击"坏官员"得到了人民的支援。当然，一些好官员也得到了人们的保护。"沈接着说，毛总是将自己置于党和官员的表率地位，所以人们都认为他是一个"好人"，没有被邪恶的官员所玷污。

憎恨也扩展到了其他的部门：知识分子和教师、反革命、前资本家和地主、帝国主义资产阶级的西方，和"倒退的"、"封建的"传统中国文化。在"文化大革命"中，这些憎恨提升到了一个疯狂的地步。罗英，一个四十岁的电视剧作家，永远都不会忘记他亲眼见到他的许多初中同学将他们的老师拖到野地里毒打致死的情景，她的头扭曲着，肿成了一个大血

球。在1966年文伟才九岁,当时他正待在医院里,一个人被两个女孩用皮带慢慢的打死,他的哭嚎与尖叫使得这个夜晚越发恐怖。对于传统文化和西方的憎恨表现为摧毁历史纪念馆、古代庙宇、古代和外国的书籍、祖庙和坟地,以及西方样式的衣服和迫害有海外关系的人。

认同、理想化和孝道

对英雄的崇拜、感激和民族主义的工作是与从内部统一和推进主体一致的。毛主席使得其他的革命英雄都黯然失色,成为英雄们自己学习的唯一榜样。北京师范大学革命委员会1967年宣布:“我们在学习(革命)英雄的伟大事迹的时候,最最根本的原则是学习他们……对我们伟大领袖毛主席的无尽的热爱,和他们对毛主席的无限的忠诚”(红卫兵资料,1975:579)。英雄崇拜是如何成为毛崇拜的中心机制的一部分的呢?

在精神分析的术语中,“认同”是指对另外一个人的情感联系的表达,它是用一个被抬高的榜样来塑造一个人的主体性。换句话说,就是以客体作为“理想的自我”。[①] 这个过程通过主观地具有一个所恋爱的客体的特征来替代占有这一客体的愿望(Freud,1951:60—65),将拥有的欲望转成变为的欲望。因此,群体力比多的构成可以简述如下:都对同一个恋爱客体进行替代,即对他们所热爱或恐惧的领袖和领导思想进行替代。因为他们都享有同一个内化的恋爱客体,所以群体内的成员不仅仅与此客体认同,且彼此认同(1951:80),也因此产生了一定程度的群众统一性。

认同有时可能具有一种病理特征,弗洛伊德称之为“理想化”。客体被夸张成无法达到的理想,于是就开始控制越来越卑贱和自我牺牲的主体,

---

① 在弗洛伊德后期的著作里,“认同”这个术语应用于所有的人的性格正常发展过程之中,人们在一生中会经历一系列的不同客观的限制;然而,在这里我应用这个术语是带有一种病理学的意义的,这也是弗洛伊德在其群体心理学(Group Psychology)中所注重的,他解释为个体趋向臣服于主管,后来他又将此意义赋予“理想化”(Idealisation)这个词,这是对于儿童时期自恋缺失的一种替代(Laplanche and Pontalis, 1973: 144—45, 202—208; Freud, 1951, 1989)。非常感谢埃利亚特·居瑞斯特(Elliot Jurist)指出这一点。

在极端的情况下,主体就有被客体征服和蚕食的危险(1951:74—75)。

正像弗洛伊德的文章启示了阿尔多诺(Adomo,1982)和赖希(Reich,1970)对德国法西斯性压抑主体的力比多结构的分析一样,在中国可以发现,围绕着所爱恋的客体毛主席而进行的现代主体的形成具有相似的过程。毛在身体和文化方面的渗透和前面所详述的激动得流泪、效忠、对主席的渴望,都证明了在个体、群体及民族主体形成中一定的力比多的性质。除了社会的分裂、"阶级斗争"和政治派别之间的斗争以外,所有的社会各部分都有共同点,那就是强烈效忠和爱戴毛主席。

毛不仅仅是典型的革命英雄的模范,他也被看成是父亲的形象。雷锋是一名人民解放军英雄,他的日记最早是 1963 年发表的。在"文化大革命"期间,雷锋作为最听毛主席的话的战士成为被崇拜的对象。在他的日记中有一首名为《我的情感》的诗:

> 啊,毛主席就像父亲,
> 毛主席的思想就像太阳。
> 父亲养育我。
> 太阳照耀我成长。
> (雷锋,1968:7)

他对毛的热爱如此之深,当他如父亲,甚至感觉到自己生身父母也无法与毛相比。

> 对于父母的话和原来上级(官员)的话,必须用毛泽东思想进行检验,问问"为什么"? 如果他们的话与毛泽东的思想不符,就应该对他们进行批评,绝不能按照他们所说的去做。如果他们违背了毛泽东思想行事,无论他们是你的父母还是多么高级的官员,都应当脱离他们并与他们抗争。(红卫兵资料,1975:255)

清华大学红卫兵组织在 1967 年的这则大字报说明,比自己的生命还要重要的人物毛泽东及他在道德和政治上完美的形象,已上升到可以

取代自己的具有权威性的父母的位置了。成千上万的少年和青年都把毛作为替代自己父母的理想化效忠的客体,这种强烈的热爱是他们的父母所无法分享的。

如果英雄崇拜展示了认同的心理机制,它又是怎样与感恩联系到一起的呢?对于革命英雄和父母,不仅只有尊敬和同一,还有对他们抱有感恩的情感。传统的孝的道德是建立在感谢父母养育之恩的基础上。在毛崇拜中,这种感情转变成了一种新的权威:“在一个非常偶然的机会里,昨夜我梦见了毛主席。他就如慈祥的父亲,拍着我的头,面带微笑,说:‘好好学习,永远忠于党,永远忠于人民!’我高兴得说不出话来,热泪止不住的往下淌。”(雷锋,1968:8)在“文革”期间,毛被看作是人民的“大救星”,他将国家从封建主义、帝国主义和资本主义的手中拯救出来:“在旧社会里,我受尽了苦难,在慈母般的中国共产党的精心抚养和教育下,我很快成熟起来,成为了一名解放军战士和一名光荣的共产党员。(因此)我已准备好随时为党和人民的利益而牺牲我自己的一切利益,甚至我的生命。”(雷锋,1968:33)这种来自于母亲(党)和父亲(毛)的最崇高的礼物是需要回报的,这是受到了父母养育我,我必须回报的同样道理的感染的。毛的创造性在于恰如其分的运用了传统的价值观,孝行,并使之适应于现代国家权力的运作工程。

投 射

毛崇拜的话语,充满了对毛热爱的有形体验的描述。在雷锋于梦中见到毛主席时,他体验到了一种身体上的感觉:“早晨当我醒来时,好似我真的见到了毛主席,感到精力充沛,浑身有使不完的劲儿”(雷锋,1968:8)。这是由外部某物的吸收而引发的在内部过程的描述,这是一种社会心理的机制,弗洛伊德称之为“投射”。

在毛泽东主义教程中,心是一个中心的比喻。以下是对红卫兵刊物中有代表性的标题和开头几句话的分析。

(1) 向毛主席献红心。

(2) 红太阳照进我们的心窝，我们心潮澎湃。我们手举宝书，眺望北京，心中渴望伟大领袖毛主席。

(3) 6 月 19 日，我们心中最红最红的红太阳毛主席来看我们的革命表演。

在第二篇里，所有人的心都朝向单一的热爱客体。尽管红太阳是不能影响到主体的身体，渗入到他们的血液里的，但它还是可以从外部照射到他们。在第三篇里，最红的太阳或毛被描述为位于他们的身体里。在此位置上，太阳的红色光芒可以传递给心脏，换句话说，心脏可以直接吸收阳光(红色)。因此，自己也就成了如太阳一般。一旦毛被内向投射为个体内部的固有组成部分，个体就被认为是“交出了心”，或将自己完全交给了毛，成为他或他所代表的一部分。

中心化，心和屈服的范围在汉语里都囊括在“忠”里，其写法是由“中”和“心”字构成的。在“文革”期间，忠字到处可见：在毛像章的背面，以红色涂刻在墙上、屋顶上和机器上的忠字。对领袖的忠诚表现在所有的人心都朝向毛主席这个轴心。

在内向投射中，主体从“外”到“内”替换客体及其所隐含的意义，客体成为替代主体精神的一部分(Laplanche & Pontalis，1973：206—207，229)。那些将主席像章别在皮肤上和将毛的形象纹在身体上的人，可以被看作是想将毛嵌进自己的体内，与之成为一体。在认同中，个体都向心地朝向位于中心的所热爱的客体，而在投射中，所热爱的客体离心地弥散向所有的主体，在他们的身体与精神中引起翻动不安的过程。

内化和抑郁症

杨卫红是广西柳州一个十五岁的女孩。[1] 她在日记中写道，学习毛

---

① 感谢 Michael Schoenhals 提醒我注意这篇日记，并于 Stockholm 大学将此手写稿借给我。

泽东思想就像吸收食物一样，它给精神以营养，给身体以力量："我每天主要的精神食粮就是伟大的毛泽东思想。一轮红太阳出现在我的心中，温暖了我的全身。每次当我看着伟大领袖毛主席像的时候，就好似有一股使不完的劲儿在我的浑身上下翻腾"(杨卫红，1970;June，5)。

杨卫红的老师在她的日记评语里也引用了身体的比喻："在我们体内的每一条血管里都充满了伟大领袖毛主席的思想，我们的每一次成功都闪烁着毛主席思想的光芒……毛主席在一种信仰的保护下时，任何狂风恶浪都无法阻止他。只要一颗红心跟随毛主席，全身从骨到筋都不会退缩"(杨卫红，1970:1.20)。雷锋日记中的一篇也有在他的内部对党呈现的记录："可以说在我整个体内的每一个细胞内都弥散着党的血液"(雷锋，1968:18)。当毛的个体和象征性意义(如毛泽东的思想和革命英雄主义)被个体说成如吸收粮食一样或注入血液中时，投射就成了一种内化。食物或血液使身体精力充沛，甚至成为建构和改变主体的内在物质。

在此点上分析，哀悼的两种方式，"投射"和"内化"之间的界限就很清楚了。根据尼古拉・阿拉汉和玛利亚・特洛克(Nicholas Abraham & Maria Torok，1980)[①]的论述，对于失去的或死亡的所热爱的客体的哀悼有两种：(1) 投射一种有益的治疗过程，包括两个与口有关的主动对付这一丧失的行为，即吃(如吃哀宴)或谈论失落；(2) 内化哀悼的一种异常形式，与直接的哀悼行为不同，内化通过身体的幻想吸收客体。[②] 第二种形式的悼念是没有能力悼念或拒绝悼念，这是因为如果承认了失去就会对心理的稳定造成极大的威胁。如果所失去的仍然保持着，但只以内化的幻想形式出现作为适当的悼念行为的替代物，那么，"无法表达的悲痛就会在个体的内部建立一个秘密的贮藏室"。当这个贮藏室受到威胁时，

① 感谢我的同事拉里・利查尔斯(Laurence Rickels)带给我这部著作。在《死与哀悼的心理分析方法》上对他的著作做很有价值的介绍。

② 弗洛伊德称病态的悼念为"忧郁症"(Freud，1973)。

“地窟的幽灵就会缠住守墓人，对他做出奇怪的无法理解的手势，驱使他做出异常的动作行为，唤起他出乎意料的情感”(Abraham & Torok, 1980:8)。

在运用心理分析的特性来考虑毛崇拜时，我们需要把焦点从个体的精神转移到建立在整个社会和历史水平上的集体精神。

毛崇拜是一种文化的产物，这一文化没有能通过悼念的仪式和言语行为对失去的传统秩序形成投射，在这个顺序等级中，角色、社会关系和级别的建立是通过一个有仪式性的，以皇帝的个人的存在为中心的阶层体制而完成的。[①] 缺乏哀悼这一情绪认同的客体的能力这一现象，源于现代中国对于传统的矛盾心理。同西方的现代化军事科技和民主权力及诱惑相比，中国传统文化看上去落后腐败，必须早日灭亡；然而在情感上同传统的联系是很难打断的，相对于引起不稳定局面的现代性力量，它提供了安全与稳定。传统是将现在的生活与先人的世界联结起来的东西，先人的世界里具有着高度发展的悼念文化。[②]

阿拉汉和特洛克(Abraham & Torok)进一步论断了对于主体要建立在一个秘密陵墓，失去的客体必须起到“理想自我”的作用，对于这个作用，主体会因一些原因而感到羞愧而不予承认(1980:9)。在现代中国，现代性话语向依附于被认为是腐败不堪和落后的传统的状态注入了一种文化的羞耻感。也许“文革”期间所见到的极端的毛崇拜，和对宗教寺庙及僧侣的愤怒的侵扰、对古书的焚烧、对历史纪念馆的损坏，以及对历史上“阶级敌人”的坟墓的毁坏不是偶然的。人们越是努力将自己从传统中解脱出来，他们越是会将所失去的深埋于内心，越会为被压抑的情绪在被歪曲的毛的形象中的回归创造条件，毛成为许诺恢复世界秩序的新的客体。毛崇拜代表了强烈的将这个未经悼念的灵魂包含于社会

① 对于过去的仪式崇拜文化怀旧的例子见成王的农民的案例(Anagnost, 1985)。

② 旧中国丰富的悼念仪式和死亡崇拜的例子见马丁(Ahern, 1973)、许烺光(Hsu, 1967)、屈天顺和罗斯基(Watson & Rawski, 1988)和武雅士(Wolf, 1974)。

之中，并以此来填满在传统文化被根除以后的空虚的努力。因此，“文化大革命”在其攻击传统时被认为是五四运动抨击传统进行到极端的现象。[①] 当这个墓穴受到威胁时，如同文革一样，“自我会与内植的客体融合，成为一体”（Abraham & Torok，1980：14）。这也是为什么毛泽东主义者不惜一切坚决捍卫这一客体，因为任何对他们理想自我的伤害都会威胁到他们和整体的生存。

> 海会枯，石会烂，但是我们百万民兵的红心将永远效忠您，绝不退缩。无论是谁反对您，都是在剜我们的心，想将我们置于死地。为了保护您，我们愿意上刀山，下火海；抛头颅，洒热血。（罗昌秀，1966：16）

被同一的是主体和植于其内部的客体，从这种观念中恢复出来的最好和唯一的方式是客体与理想自我在身体上的死亡。这样，客体可以通过适当的方式悼念失去的客体（Abraham & Torok，1980：15—16）。同时，这是一种在毛所代表的无法言表的客体失去后自我重塑的方式。

在西方，现代化逐步的引入已经有几个世纪了，传统并没有受到全盘拒绝。德国在西方是一种例外，因它的现代化起步较晚，导致了对领袖的群体崇拜现象的出现。中国现代化进程和对传统的丧失也是突然的和有创伤性的，而这一过程因其同时也是现代化国家的消除传统机制的对付创伤性变化、失落和哀悼的政策和计划的一部分而变得更加复杂。[②]

统一体和独自个体

至此，我们讲述了英雄崇拜和荣誉的问题，但民族主义[③]和爱国是如

---

① 伍晓明也提出“文革”不是无私启蒙运动和个体主义的对照，只是夸张了其效果（Wu，1992：189）。

② 见怀特（Whyte）1988 年对于死的传统仪式在 1949 年以后是如何被限定的简单仪式所替代的讨论。

③ 对于现代中国民族主义的扩充讨论见 Gladney，1991；Liu，1993b 和 Duara，1992a。

何适应于毛崇拜的呢？雷锋(1968)写道："我们必须读毛主席的书、听从毛主席的话，忠于党、忠于人民、忠于毛主席"(页26)。在这一篇里，有一种顺序的同一和联系的逻辑在起作用。这样，毛代表了一整套与其相关的鲜明的概念，这要比其自身更伟大、更长久。一个在美国学习的学生沈玲，写下了这样一个顺序："个体和自我——集体——人民——中华民族——国家——党——毛泽东思想——毛主席——个体和自我"。个体必须服从集体；热爱集体代表热爱人民与群众；热爱人民代表拥护中华民族；那就等于热爱国家；热爱国家就等于热爱党；热爱党就是采取了毛泽东思想；采用毛泽东思想就是热爱毛；热爱毛是每一个个体的义务与感情。因此，一个圆满的逻辑圈通过崇拜的关系，将个体同毛直接联系起来。

在这样的一个逻辑中，毛个人位于一系列的等同的概念的终点，对他们起到了一个整合性比喻的作用。因为毛代表了这个"人民如一人"(peopleas-one)的统一体(Lefort，1986)，也因为这个统一体受到党政组织的保护，于是人们对于毛的渴望和对于他父亲般和权威性个体风度在心理上的投射和内化，将他们每一个人同完美统一的及整体化的国家，以及他们每一个人相互之间紧密地结合在一起。因此，国家完全根植于个体的内部，这种完全性可能是在旧王朝系统里愈益细弱的认同系统所无法达到的。

这个发生在内部的个体集中的过程以其对个人主体的极端的注意而与过去帝国政府的主体化技术不同。旧的帝国和儒家方式的权力形式通过一系列的等级水平和道德单元的实行、从个体到家庭、到血缘群体、到社区，以至到省、到皇帝，来确保社会秩序和对政府的忠诚(Yang，1988:416)。对于大多数人民来说，对京城皇宫里的帝王的效忠只是效忠的顶点，中间插入了许多认同和权威的人物：父母、直系长辈、地方官员等等。在革命之后，这些庸赘的老方式，即在个体与其上面的主管之间这些混乱的分支，都在摧毁"封建主义"的狂热中被废弃了。在大众媒

体的协助下，以毛为中心的个体化，使每一个个体心理和国家中心径直联系了起来。

五四运动的个体解放、平等和反封建主义的话语，起到了一个意想不到的结果，创造了自由浮荡的个体，这些个体很容易地被纳入民族—国家的工程之中，而民族国家是唯一从现代化过程中获益的实体。五四运动为其播下种子，共产主义运动将种子生产而至结果的是一个对于社会秩序的平整和均平化，在这一过程中将社会身份和地位建立在等级、阶级、年纪和亲属远近上的旧系统遭到了摧毁。在此双向过程之外出现了“群众”，这是形成新社会体的个体们，他们同领头人之间保持着相等的距离，这就是克劳德・李福特(Claude Lefort)所说的现代极权主义是对民主和平等主义社会的不决定性和分化性的反应(1986:303—304)。当一种将人们分等论层地加以安排的社会等级制被扫荡以后，一种同化力量更会代之而起，创造一种全体如一人的新的统一体。旧社会的分类会让路给新的对立体，即“群众”和外部世界(西方帝国主义)、“群众”和内部阶级敌人的对立。也许没有任何现代文化有像在“文革”中毛崇拜下的那种高度统一、高度一致，并且国家无所不在的社会机体。

内部个体的分化

尽管恐惧和罪恶感不能像毛崇拜中的热爱和效忠一样公开表现出来，它们仍然是这一过程中的关键组成部分，就像经常指出的，在此期间内个体们于新的国家政治仪式中公开承认自己的错误，进行深刻的自我批评。同把中国看作是“耻感文化”的实质论者或东方论者的概念相对比，罪感可以被感觉到是一个比耻感更常用的权力手段。感到羞愧的人们倾向于掩盖其错误或将其错误理性化，而有罪感的个体们被强行进行自我揭露，以此获得挽救与赎罪(Wu,1979:33)。在此用一种心理分析的方法再次有助于理解恐惧与罪恶的内在联系、公众与私人的范畴及其在形成毛主义的分裂的主体中的涵义。

人们所经历的，特别是在“文革”中所经历的引发“群众”的愤怒而作为反革命遭到攻击的恐惧，都源自于外部世界和内部主观世界。社会上所回荡的群众谴责的声音被内化为驻留在个体内部的国家的声音。

在 1967 年进行的“斗私批修”的斗争中明显地运用了分裂主体的机制。这种想法就是通过不断的解剖自我、不断的进行自我批评，在集体主义和共产主义对抗个人主义时与思想上形成强烈的撞击和斗争。这样，一个人的世界观就会得到根本的改造(斗私批修，1967:44—45)。除了个人主义外，私也代表了无政府(与纪律和服从相对)主义、派性、奴隶和封建主义的私有财物等错误。通过不断地自我监控和自我批评，所有的这些私的方面都要被从国家主体中去除掉。

作为“斗私批修”的一部分，在全国城市范围内，青年被组织并被鼓励记带有政治性质的日记。这些日记被称为“斗私批修日记”或“红色日记”。它们是半公开的课本，是在老师的教导下或本人主动写的。写日记的时候都是在私下里，但都带着一种让老师、父母和同学阅读的想法。具有讽刺意味的是，虽然这种政治日记写的目的是为了去掉自我，但它所依赖的正是一种非常私人和个体化的努力以从内部强化国家的声音。

紧跟着红色日记的另一个相关运动 1962 年的“学雷锋”，这一运动将无私的年轻解放军战士雷锋作为英雄榜样。[1] 在他死后，雷锋日记被编辑并广泛发行，成为雷锋自己的日记写作和“斗私批修”斗争的日记写作的优秀的典范。尽管忏悔的模式在雷锋日记中并不突出，因为他的日记主要以对党的感激和斗私的决心为特点，但它还是成了“斗私批修”中如何写红色日记的一个鲜明典范。

当然，这些政治日记不只是 1949 年以后唯一忏悔坦白的形式。在日记写作的材料中自我检查、自我批评和交代都各自出现或合并其他形式出现。例如，在被称作“过民主生活”或“政治学习”的小组仪式中，参

---

① 在 1983—1984 和 1989 年之后的一些小运动中，雷锋再次被作为人们效仿的榜样。

加者都进行“批评与自我批评”。每一个人都轮流批评自己或组中的其他人(Whyte,1974)。像“批斗会”这样的社会集会通常是公开的和大的事件。被批斗的人低着头被带到人群之前,受到群众的大声痛斥。最后,受批判的人还要写“检查”进行交代,并立下改进的措施。

这些日记也不是此种内部分裂的始作俑者。在1939年的延安,当时共产党还是一股为生存而斗争的反抗力量,刘少奇号召党员要进行“自我修养”(1981)。尽管他使用了“自我批评”这个词,并号召内部党员消除与正确路线的偏差,但刘关于修养的想法并未达到极端的自我克制,和60年代及70年代早期的极端的忏悔性表白的地步。①

在小学、中学和高校的教师都将日记写作指定为给学生家庭作业的一部分,然后由教师批阅。另外,“对自己要求较高”的学生主动写政治日记,以提高他们的“政治觉悟”。陈众望当时是一个小学教师,她记得曾要求学生写这样的日记。她认为这种方式为学生提供了提高写作技巧的机会,而其他教师则将此作为提高政治水平的方式。在她成为教师的前一年,在高校里,熄灯后就在手电筒光线下一直写日记到深夜。典型的题目和形式包括:“自我检查”,即对自己的思想和白天的行为的回顾,对错误进行的批评;抄录一段毛或林彪的语录(有时是马克思、恩格斯、列宁或斯大林的),写下从中的心得体会及如何应用到实践中去;提出提高自己思想水平的方法;批判或揭露家人、朋友和工友的政治缺陷。②

在文革期间,红色日记代替了精神上并不具有鲜明的政治或革命观点的传统日记。每个人都停止了写传统日记,因为这有“私下”行为所可能带来的危险。如果落入不当人之手,这些内容就会暴露出作者在政治

① 刘的长篇发言和文章《论共产党员的修养》中带有儒学、孟子和其他古典东西的气息,应用了长期的、传统的自我修养和自我提高。然而证据表明,在儒学传统中,罪感、自我谴责和坦白的因素,直到15世纪晚期明朝王阳明的新儒学主义学派出现后才出现的(Wu,1979:22)。

② 陈记得,有时其他老师也给学生指定日记任务,像“列举你父亲的错误”。

上的倒退。在那个时候,没人能知道他的家何时会分裂和被红卫兵流动队或装作红卫兵的流氓进行搜查。红色日记的写作到 70 年代开始降温,但在学校中,这项活动一直持续到传统日记的写作开始逐渐地、小心翼翼地重新抬头的 70 年代末。

在杨卫红的日记中,坦白和自我谴责方式是很明显的,这是为了紧跟当时斗私批修的斗争。

> 今天,……我参加了"组织生活"。……①我是否还有"私心杂念"?是的,我还有怕困难和怕累的思想。在开始,参加完"组织生活"之后,我想到隧道看一眼,然后回家休息。然而,当我到那里的时候,同学告诉我,他们要在隧道工作一夜。我想在夜里工作也许是种"乐趣",于是就准备留下来工作。然而,这种思想一浮现,另外一种私心杂念就出现了。夜里工作会不会影响第二天的工作?身体能否承受?这种矛盾思想在内心进行着斗争。回头再想,我理解到这两种想法都是错误的。一种带有"好玩",另外一种代表了"私"。从哪一方面看,这两种思想都是自私的——"好玩"也是有利于自我……我开始意识到挖隧道不是为了"好玩",而是在进行一场战斗。如果我们带着一种"好玩"的想法参加战斗,那我们就会失败。(杨卫红,1970 年 1 月 15 日)

这篇文章表现了她的一些内部思想过程和内部不同成分的斗争:一个想要玩,一个想保护健康,另一个代表了内化的国家劝诫的声音,要有责任、要严肃和要肯自我牺牲。最后,政府这个超我以其绝对权威和其将小私服从与大公的号召而压倒了一切。

有时,内化的裁判会引发主体其他成分,比如罪犯、强烈的痛苦以及一种无用的感觉,就像下面的这段文字:

---

① "组织生活"指的是由集体进行的政治活动,在这里指的是地方青年团活动,包括"批评与自我批评"、政治学习和"批斗会",其革命的目标在于展现面对与会群众的口头谴责。

我对党和人民作出了什么贡献？很遗憾！我感到非常惭愧！这是因为在假期里，我有所改变。没有变好，却变坏了。我辜负了伟大领袖毛主席，辜负了养育我的党和人民。我的惭愧简直无以言表。在假期里，我没有进行适当的政治学习，在同学产生“活思想”时，我没能帮助他们。最重要的是，我放松了思想上的警惕，没有学习毛主席著作，甚至没写一篇学习心得。我放松了思想改造。这是很危险的！（杨卫红，1970年2月17日）

“活思想”指的是脑子里突然出现的坏的或错误的想法，并且没能得到控制。思想改造的目标和作为一个朋友的义务是通过批评、自我批评和劝说，使这些消极思想受到控制。

在对患有被人监视的幻觉症的病人进行检查时，弗洛伊德发现，在个体的其余部分分出来一个“监察机构”，因此，“自我的一部分与其他部分对立起来，对之批判地进行监督，并把它作为客体”（Freud，1973：247）。主体载有爱和在“理想自我”前的自卑感，而超我则是主体的内化了的畏惧的对象和罪感的来源。它是一种通过内部的“监视、发掘和批判”而起作用（Freud，1951：118）。因此，在毛崇拜中，由主体分裂为严厉的监视性的裁判为一方，罪感重重的辩护成为另一方所形成的爱/忠情感和对惩罚的恐惧把主体导向一个自我理想。这并不是说这种分裂过程是由毛崇拜造成的，而是说这种历史性的过程夸张并征用了预先就存在于主体内部的分化，并使之合理化了。

当主体受到来自内部和外部批判的冲击时，同时又通过投射国家的这一关键符号而与政府中心形成解不开的联系时，他就会将政府的意愿内化而准备放弃自身，以与国家主体融合。在提到雷锋的一段文字中，雷锋将自己称为是革命中的一颗普通的“螺丝钉”，杨卫红解释了这个主题。

作为一名共青团员，我应把自己看作是一颗革命的螺丝钉。无

> 论将我放在哪里，我都愿意起到一颗螺丝钉的作用。当将我分配到工作岗位上，我就到那里去，继续热情地进行革命；党让我到学习的岗位上，我将遵从。对于自己“学而不厌”，对于他人“诲人不倦”的名言，以完成学习任务，这是党和人民对我的信任。从我加入党的那一天起，我就将我的一生交给了党。党让我做“革命的老黄牛”，我就会热情地为人民服务。总之一句话，“党需要的，就是我的理想”。（杨卫红，1970 年 4 月 10 日）

杨卫红对政府再分配机构对她的分配的顺从是如何与她对官僚机构的仇恨——毛崇拜的第六个因素统一起来的呢？一方面毛在主体的内化使主体成了国家的顺民，但另一方面毛主义者也被煽动以少见的猛烈来攻击这个政府部门与机构，这又是如何发生的呢？这些问题体现了毛崇拜中的主要矛盾之处，即“文革”中并存的政府主义和无政府主义，政府机构与毛主义主体者们之间的这种统一又对抗的关系。

总体建构，分子解构流程

为了理解这种困境的机制，我把“文化大革命”这两个不同方面，看成是一种更大的社会结构过程的一部分。这里，我们需要从两个不同的层次上来思考国家主体建构两个分明的层次。在深层次上冲动的和情绪化的毛主义主体乃经由认同，内部投射和吸收等影响主体内在本质的过程而形成。第二个层次是国家主体的形成，通过外在的贴标签、立档案、分类和官僚对每个主体生活的控制来实现。这两个层次通常相互补充，但是在“文化大革命”的时代，它们变得对立起来。

弗洛伊德在《群体心理学与自我分析》一书中，对群体形成的两种类型作了划分：即短期的、无组织的一群人和比较稳定的协会或社会机构，由诸如天主教或军队这样的外在组织约束所统一操纵的（Freud，1951：25—31）。没有组织的群体的特征就是过度的情绪化、不顾个人利益、思想和批评能力的抑制、成员缺乏独立性、集体意志的强盛，以及英雄崇拜

(Freud,1951:14—17,33,81—82,91)。可以说,在中国50年代建立起来的有序而稳定的政府机制,到"文革"时期崩溃为毛崇拜的广大信徒的无组织状态,这种新的在社会结构意义上极为松散的毛主义秩序,以一种强烈的力比多的方式把主体束缚到一个统一的中心意象之下,这一中心意象就是作为人民的最高领袖的毛。因此,第一个层次上的主体形成过程已足以创造出一种忠诚的国家主体,甚至使它们足以对抗在主体形成的第二个层次上起主要作用的国家机构。

这种差别也非常符合德乐兹(Deleuze)和嘎塔里(Guattari)所提出的解释模型,在这一模型当中,社会现象具有"分子"(molecular)和"总体"(molar)这两个联结层次,这两个层次都赋予某个或同一客体以形式和实质(1987:213)。总体层次上的整合指的是一个有机体的结构,即它的片段和部分。这一层次的结构"有别于其分子或原子的属性或运动"(《韦伯斯特辞典》1973:734)。分子和原子构成这一有机体,但它们以一种不定形的、结构性较弱的方式互动。在一个社会中,阶级和科层就是较为严格的总体和宏观结构的实例,而分子运动指的是相对难以预测的、无组织性的群众运动,以及现代的"大众"现象。"阶级确实成形于大众,阶级使大众定形。大众却不停地从阶级中流逸或渗漏出来"(Deleuze & Guattari,1987:213)。在现代史中,像法西斯主义那样的群众运动可以看作是一种分子化过程,这种过程会从内部动摇坚实的总体国家机构直至其崩溃。"'斯大林主义者的极权主义'的裂变与集中是比较古典的,并没有什么变动性。法西斯主义的危险性在于它的分子政治或者微观政治权力,因为它是一种群众运动,即一个癌变的身体,而不是一种极权式的有机体"(Deleuze & Guattari,1987:215)。法西斯领袖们所具有的比国家政权更有威力,也的确更具有威胁性的法宝,是那些包含了群体、帮会、派系和大众的分子流的微观组织。

在"文革"中,反对官僚和人民的敌人的愤怒和憎恨情绪从群众中释放出来。地方的帮派、红卫兵派系、地痞流氓和下层群众、家庭和邻居都

被动员起来去摧毁国家的权威和总体组织。这些分子的过程具有这样的一种流动的特点，即国家权力本身失去了其严格的斯大林主义式的结构，并由于获取了一种它自己所不能控制的生命形式，它很容易地渗入到几乎是每一个社会部分和分子主体中去。这样，被政治化和被动员起来的群众开始由他们自己具体落实和表达国家权力，而不再需要总体国家机构的外部结构和指导。

"文革"中无数的浩劫和毁灭表明，国家与社会这一连续体已面临崩溃的边缘。红卫兵以及别的各种派系在楼群之间和街道上相互械斗。所谓落后的过去和"封建"传统都遭到斗志昂扬的年轻人的破坏和污损。1949年以后建立起来的正式权力结构受到了攻击。学生起来反对老师、工人反对主管、政府职员反对上级，以及普通人反对知识分子和干部等。在不分青红皂白的政治迫害中，一般人也不能幸免于难，而被作为人民的敌人揪出来。用统一的标准的毛泽东思想来铲除、毁灭和取代知识和思想的热情，明显地表现在"红与专"的原则造成的压力、强制学生和知识分子上山下乡，以及对非革命书籍的焚烧等事实里。

与论中像"打倒"、"粉碎"、"消灭"、"批判"和"斗争"这样的动词重复出现，加速了总体的国家结构、传统和文化自身的普遍破坏，从而创造出德乐兹和嘎塔里所称的一种自取灭亡的状态。"在法西斯主义的国家，与其说是集权性的不如说是自杀性的。法西斯主义包含一种已实现的虚无主义……（这是）纯粹的瓦解和消灭"（Deleuze & Guattari，1987：230）。

然而，不管毛主义的分子主体具有多强的毁灭性、敌对性和无政府性，它们的主体性有一种独特的国家特征，这就是所有的分子碎片或主体享有一个共同的支撑点——即作为一种统一的社会国家化身的毛的身体。毛作为一种自我理想（ego-ideal）和每一个社会分子的偶像被载入每一个主体的心中。毛的作用是构成一个核心支撑点，而被动员起来的大众的流动的分子能量都围绕着这一支撑点旋转。与其他的当代社

会运动，如1968年发生在巴黎以及60年代和90年代发生在美国的运动不同，“文化大革命”的分子化和能量化的湍流从来不能够游离于国家组织之外。它能够聚集起巨大的想要摧毁总体机构及其官员的社会能量，但其手段和目的本身却是强化另一种国家主体的形成模式，即以毛为中心的主体的形成模式。

毛主席的去世

在70年代以毛为中心的主体开始衰落，尽管大多数主体还依附于毛所代表的意义。高立群是一个艺术家，他记得在1976年毛死后[①]，他被调来参加毛主席纪念堂的建筑活动。他认为这是给予他的一种荣耀。记得一次他爬上一堵墙的高处时，向下俯瞰遗体停放的中央大厅，他感到他砌的每一块砖都是他对这项纪念伟大领袖的光荣的工程所作的贡献。

就在当时，他还遇到了一件奇怪的、令人费解的事情。一天晚上，他和同宿舍的几个朋友谈到了毛每天的生活规律是什么。他们意识到毛每天肯定要去洗手间。“是的”，一个朋友说，“毛主席会和常人一样，肯定要去洗手间。他甚至和我们一样有性器官。”这句话一时间使大家不知所措，形成了一种窘迫的沉寂。接着，很自然地，大家意识到毛确实有性器官之后，开始了一阵紧张地窃笑，然后便是一发不可收拾的捧腹大笑。每个人都笑得趴在宿舍的床上爬不起来。高在他一生中从来没有如此大笑却又笑得如此痛苦过。

确实，这个伟大舵手的死产生了许多关于毛的笑话。其中之一是我在80年代中期于北京记录下来的。一个来自外省的人旅行到北京去参观毛的陵墓，当他走近卫兵请求让他见一见毛主席的时候，卫兵答道：“走开。难道你不知道毛主席已经死了吗？另外，毛主席陵墓是不对外

① 见魏克曼(Wakeman,1988b)关于毛泽东和蒋介石葬礼的一个有趣的对比。

开放的。”

这个人走了，然而第二天他又来了，还是要求见毛主席。而卫兵还是如此回答他，“难道你不知道毛主席已经死了吗？另外，毛主席纪念堂是不对外开放的。”

此人走了，但第三天他还是又来了。这一次，卫兵认出了他，强硬地说道：“为什么你总是要来？为什么总是要我告诉你毛主席已经死了？”

“因为我喜欢听你这么说。”这个人回答道。

正如弗洛伊德所指出的一样，笑话如同梦，表现了隐藏的无意识的世界(Freud,1960)。这些笑话为毛能够死，他的事业可以结束这类受抑制思想(或欲望)的表达提供了一种方便的介质。这些笑话从根本上阐述了一个事实：毛不是神，是一个人，同其他人一样会死，具有常人的生理功能和性需要。[①] 在这里，笑的心理取决于两种形象的并列：第一个形象是一个被一种权力尊严和神圣的历史使命的、令人生畏的光辉所围绕着的伟大领袖；另一个是也要去厕所、有性行为的平常人。这两种形象的不协调，以及由于见到第一个形象的威雄气势被化解为第二形象的滑稽状而产生的震惊，是人们发笑的原因。第二个形象是对人人熟知的方式评价毛的反动，因而笑声是一种对于这种反动所引起的恐惧和紧张的掩盖和释放。笑将毛的这种超凡的和令人生畏的国家的图腾式力量消解掉了，这样毛就成了一个有着身体上的缺陷和有限生命的普通人。

如果毛只是一个凡人，他的死是真实的，可以被以适当的方式悼念，通过一个国葬礼被安葬。这样，整个文化就无需为了应付长时期所拒绝承认的深刻的失落感而经历一种把它内化进新的秩序的幻想。然而，毛崇拜的故事并未结束。毛的遗体并未被掩埋，还在天安门广场毛主席纪念堂的玻璃棺内陈列着。在 90 年代早期，毛的图像又出现了，悬挂在中

① 在美国留学的学生马逢春，曾记起在毛死后，他碰巧遇见了一个毛主席像。他看着他那巨大的形体想：“他真会死吗？如果他会死，那这世界也就不是永恒的，它可以改变。”他感到一种巨大的解脱。

国许多城市的计程车内,似乎在文化上还未解决传统秩序遗失的问题,空虚的内部还有待被填充。

个体主体的回归

随着旧体制的结束,代之而起的是再分配国家机构的重新加强[①],尽管在 1980 年中的经济改革引入了新的市场机制,而这对其运作开始产生抑制。在政府的再分配经济和新的商品经济争斗的区间内,与毛主义者和政府再分配权力相对的两种新的主体重现于城市文化中:广泛自由的自我主体及关系主体。

在 20、30 年代的五四运动时期最后一次出现以后,个人主义主体又在 80 年代中国城市中复现了。它的运作话语是由两个不同但又经常相互关联的主题构成的,一个可被称作"自我主义",另一个是"人道主义"。这一话语的最积极的加入者和执行者,是不同阶层的城市青年和学生及城市中的知识分子和艺术工作者。

尽管这种自我主义主体化可以直接追溯到五四运动和西方文化知识的引入。但如果将其归于西方化进程就错了(Liu,1993a)。另外两种驱力也应考虑到,第一,儒学与非儒学在自我与个体意愿有关范畴内具有很长的民族传统,像激进自我主义哲学家杨朱,儒学对道德自主的强调以及新儒学关于心为意识、知识和道德判断之基座所表现的(Elvin,1985;Lin,1974—75;Tu,1968);第二,在 80 年代文化的商业化中,经济和文化自我主义的不同形式从中国传统的小商品经济中再次出现,而这些形式都不可还原为欧美的自由主义放任主义或粗犷的自我主义的话语。

在主体的人道主义的构成中至少可以发现四个基本因素:个体的自

① 我相信,这点是 Vivienne Shue 在 *The Reach of the State* 书中提出的(1988),由于她并未像我一样在这里区分了这两种政府的界限,这似乎会导致对毛政府的某种怀旧情绪。

主性和独特性，个体的思想和表达，个体的尊严和权力，“人”作为一种普遍抽象的存在范畴。这些因素单独存在或有趣地合并在一起，它们不断地被政府当局作为“资产阶级自由主义”受到谴责。一个青年工人告诉我，在他所生活于其中的这个社会主义体系善于“将每一个年轻人磨光，磨掉他每一个尖锐和不规则的棱角……就好比将方块磨成圆球”，他所表述的是对个体独特性的向往，方形的边和角代表了主体的个性化，这些系统化的摩擦使得个体都转化成一个统一的无差别的球，这样的国家机器就可以顺利运转。

上述情绪同著名年轻诗人顾城的声音是相当一致的，他认为创造新中国新诗人的是“自我”之声的出现。

> 我们过去的文学、艺术和诗歌总是鼓吹一种自我否定的“我”。正是“我”想剥光自我、毁灭自我。例如：在面对这或那时，正是“我”成了一粒沙、一块石，用来铺路、发动轮机、成为一颗钉子。总之，它不再是个人，无法对事物发生反应，没有了怀疑或感情与欲望。简单地说，就是成了一个机器人，一架机器的“我”。……新的“自我”正是出现在这个粉碎旧我的基石上的（是对旧“我”的摧毁）。它粉碎了使它被疏远的外壳，面对狂风吹走花香，舒展了自己的身体。它相信自己的创伤，相信自己的大脑与感觉，相信自己是自己的主人，可以自主决定向前还是后退。（顾城，1985：29）[①]

对于雷锋式国家主体化的批判，就如所指出的钉子和机器一样，是精妙无误的。一个研究康德和中国传统思想获得很高评价的哲学家李泽厚也曾表述了相同的意思：“今天要比现代历史上任何其他的时间，更为迫切地强调个体的权力和欲望，强调自由、独立和人格上的平等，去增强初始化的自我和个体的创造力；因此，它将不再是一种驯服的工具或被动的钉子，任何传统力量都可能会被瓦解。”（李泽厚，1987：289）在这

① 非常感谢杜国清告诉我顾城的著作。

些话语里,传统是与新生的个体解放驱力对立的,反映了人性话语中一个鲜明的主题和结构。

当我问人们是怎样表现他们的个性和表达自我的时候,有两种不一样的答案。第一,衣服和头发的式样变得更为不同和个性化了,与毛主义者们清一色的蓝和橄榄绿、无性别差异的衣服和发型不同,服饰和发型的发展表现出了通过发型和衣着来表现个人、性别、年龄和地区等差异的越来越强烈的关注。[①] 第二,年轻人越来越追求自由恋爱;他们想找到自己理想的伴侣,而不再听从长辈的安排。还有一种一般性的观点认为性关系在戏剧化般的增长,特别是婚前与婚外性关系。事实上,改革时期的"性解放"本身应给予一个全面的讨论。

一则1989年报纸上的故事显示了与以上各例不同的潜因素的综合,一种包括了个体尊严与价值原则的综合。那年,北京一些学生爬到屋顶,袒露胸部(我想是一些男同学),向大风挑战地喊叫道,"我就是我!我就是我!"(《世界日报》1989年9月20日第3版)。在问道他们为什么要这样做时,一个我在北京认识而现在在美国学习的学生,他回答道,在1987年他离开中国时,他也有一种强烈的欲望想这样做。"这是一种宣言'我不是你的仆人,不是你的奴隶,也不是革命机器上的一颗螺丝钉!'"他带着感情说道,"我是一个人,和其他人一样,有自己的权力,有着基本的个人价值。中国总是把人当作儿子、主人或父亲,但永远不会当作是个人。"

改革时期的知识分子关于男女平等的话语也受自我解放的人道主义话语的影响这一话语自觉地反对儒家把女性建构为只由其与男人的关系定义的主体(母亲、姐妹、妻子)这样一种女性观,也反对共产主义国家话语的把女性建构为由国家所解放的男性化的由国家主义的妇女范

① 关于是否允许烫发曾公开讨论过(《中国青年报》,1979年11月28日)。

畴这样一种女性观(Barlow,1994)。[1] 讨论年轻的农民妇女中存在高自杀率时,张怡妮将之归因于她们生活中传统的父权制,与她们的自我价值的变化及自我意识的觉醒的冲突(张怡妮,1989)。

离婚的问题常用女性主义的用语被提起,妇女发展了新的"女性意识"让她们能主动提出或接受离婚,以脱离不愉快或被虐待的婚姻,不再依靠她们的丈夫或藉着维持一个空洞的婚姻来定义自己。

在一次访谈中,电影导演张艺谋说明他的电影《秋菊打官司》是关于一位妇女认清到她的自我价值,一个妇女醒悟到,她掌握自己的命运(杨,1993)。

一个令人感兴趣的关于女人和性的讨论是以"女性性权力"的进化的语言进行的(潘绥铭,1987)。在农村社会,据说一旦男人控制了婚姻,就买断了女人的身体作为专用和支配,女人就失去了自己的性权力。现代社会必须做的是重新获得女人在原始社会所具有的"女性完整人格"。

另外一个个体人道话语中各因素的综合,可以从一次在我研究北京一个工厂时的相互交谈中看到。一个年轻的男工人对一个年老的男工人讲,"我不想为祖国玩命地工作,这是一种奴隶意识。"老工人批评他说:"这种想法是错误的,你必须热爱祖国,因为你是中国人。"年轻人毫无羞愧和负疚地答道:"但我首先是个人。做为人,我也想去参观和居住在其他国家。为什么只因为我碰巧生在这里,就必须被束缚在这儿呢?"在这个交谈中,个体尊严与价值、自我主导性,以及超越了民族、种族和阶级的人的范畴,都被合并入了一个政治的陈述内。其所以变得有政治性,是因为它正好与官方的话语建构相反。

在知识分子的话语中,普遍的人道主义的最后一个因素采取了一个熟悉的却又不同的、难解的表现形式。中国知识分子的话语,特别是马克思主义人道主义的变项,将这些因素系统化和合理化,并将一直是一

---

① 见 Barlow,1989 和 1991。

种具体环境下的对抗(像在上一个例子中),解释为一种带有广泛性和英雄乐观主义性质的与人类进步相关的连贯的理论。小说《人啊,人!》中的倡导者写下了一本叫作《马克思主义和人道主义》的书,其中强烈地宣称:

> 要尊重人,尊重人的个性,培养和加强人的尊严。我认为,在我们今天的社会上,人类自尊心不是太强了,而是太弱了。几千年的封建制度把我们逐渐训练成为这样的人:不习惯于思索人的价值、不善于形成对生活的独立见解、不喜欢培养自己成为独特的个性。似乎,一个人的生存价值不在于他能够在多大程度上给社会提供独特的"这一个",而在于他在多大程度上把自己混同于或屈从于"那一个",即把个性消融在共性中。然而,如果人们没有了个性,生活该是多么单调!社会的进步又该是多么迟缓啊!幸亏历史上总有那么一些人不安于这种状况……他们最先……带动千军万马,把历史推向前进。(戴厚英,1985:277—278;Duke,1985:171—172)①

在我看来,这种带有人道话语的问题是它利用了它所反对的国家的革命的话语,这一话语是提升人类——个人英雄和烈士——进步的解放史的大叙述,它的目的是使他们最终淹没于带有大写H(英文历史一词的简写——译者)的历史的伟大工程之中。

在王若水马克思主义人道主义哲学的简明陈述中(1983,1984,1988),他高举个体、妇女、工人和其他受压制的群体的权利,来反对有产者或压制性的国家官僚体制。然而,他是以提出一种先于或独立于社会关系的超验的人的本质来进行论述的。事实上,在王若水看来,无论是

① 此段文字直接从戴厚英(1980)的中文版中摘录。原文为英译,为杜克(Duke)所译。杨美惠修正了杜克对于此段的英文翻译,这样才可以表达出原作者所谓的个人应当向社会表现出其独特性的意思;她同时也试图纠正杜克的以男性眼光为主导的译法。不过,在这里却无法直接看到,要对此问题有进一步的探讨,可以直接参阅对戴厚英的这本著作的英文翻译。——译者

儒家的还是社会主义的社会关系都歪曲了人的本质,限制了它的发展。最初的人的本质是自我意识下的行为和自由。最初的人性不是受到历史和社会关系的改造的被动因素,也是推动历史发展过程中实现人的本质的积极的动力者。于是,王运用了这一非历史的和普遍适用的本质作为一种人类固定的客观标准,并使其与具体的历史存在相对抗,根据各种社会系统是如何满足并充分展示人的本质来衡量存在的社会系统。压制个人本质的社会系统会产生与人本质相异化的人们。人类任务是唤醒对于本质的自我意识,推动历史前进。

人们可能会同情这种原始个体的论断,以判断限定它的社会关系,但这种理论框架也产生了一些麻烦。宣扬人本质的超验性与一般性,就是否认人性的每一个定义是历史与社会建构的,把它与正在进行的历史不断地再解释断离。论断一般的人的本质总是意味着它必须被具体定义,意味着这条路是向一个新的、更权威的主体的规范化而敞开。同时,人道主义所推论的一般主体是理性的、自然道德化的、统一的和内部一致的主体。从这种主体中看不到在社会化和个体化的共存部分之间、传统和现代化之间、欲望和死的本能之间,或善与邪恶之间的冲突、分裂或混杂。最后,将一个人的本质定义为个体的自由,并使之与社会关系相对立,就是要采取一个反政府的立场,因而陷入了一个完全窒息的、僵硬的和两极化的国家话语中,采取一个与国家刚好对立的立场的结果,正好满足了国家对一个复仇者的需要——国家正是在与之对立的情形下,并通过这一复仇者扩张其权利,而不是绕过国家的话语,并颠覆国家的政策及其实施。调整到一个反对政府的位置是要充分满足复仇的欲望,以此来扩展自已的权力,代替忽视过去政府的宣讲和颠覆政府的机构。

关系主体性的增减

与这两种国家主体的形成不同的反对主体可以从关系艺术上发

现。像本书前面所提到的，建立在人的关系义务与互惠的、伦理的文化传统之上的关系实践和话语，出现在“文化大革命”中期，比 80 年代自我和人道主义话语的再次出现早几年。因此，这两种不同的主体形成多多少少碰巧是在以毛为中心的主体逐渐消退和国家机构主体的重新占优势的情况下，在现代的城市中心开始运作起来的。但同关系的实践与话语的无处不在相比，自由和自我的主体的建构看起来似乎还相对较弱。

关系主体的形成至少有三种与其他三种类型不同的方式。

转喻而非隐喻

在关系学中，礼物——给和收的客体，做为表现并没有消耗送礼人，礼物为其一部分，也没有消耗收礼人，礼物变成其一部分。关系的艺术通过将一部分物质与送礼者分离，并与受礼者接触的方式而形成关系主体。加给受者的仅是施者的部分物质，在受礼这一行为中，受者所失去的仅是他的部分“面子”，而在施者脸面上增加的是一种象征性资本。因为礼只是部分主体与其他部分主体的增与减，所以关系的互动建构了相当自主的主体。尽管关系主体受到对他人的义务与蒙恩的限制，他们内在的身份并没有消耗或与他人互换，不像毛被投射与内化到主体之中去。也就是说，关系主体是通过一种加减得失的过程形成的。此过程增加或减少了他们的“面子”，但本质上没有改变参与主体的内部组成或内在身份。

因此，关系主体化通过建立转喻而非隐喻的认同或替代的主客关系而削减了以毛为中心的主体化。在符号学理论中，转喻性关系的特征是联结性、差异性和不成比例性，在此关系中，客体只是一个特性、一种附属性，或它所代表的或与之互动的主体之一部分。另一方面，隐喻在主体和客体之间形成了一种相似、认同和替代关系(Jakobson，1956：76—

82;Silverman,1983:109—121;Strathern,1983,1987)。[①] 隐喻性主体化是一种力比多的认同,主体必须围绕着投射客体(例如毛泽东),完全重新建立它内部的构成。[②] 转喻关系主体的形成也同再分配政府机构在政府主体和由政府所规定和划分的主体的作用及身份之间的暗喻性联结不同。这些政府的基本组成元素(个人档案资料、阶级和家庭背景、书面报告、配给卡、工作单位、官僚阶层和家务账)与主体形成一种暗喻关系。即在一个主体的档案,就是这个主体的人格历史和道德政治人格的意义上,它们所建构的不是主体的外显性质,而是主体全部的内在性质。

流动性和不稳定性

关系艺术形成另外一种主体性的第二种方式,是不断创造流动的不稳定的主体。在关系主体的建构中有一种永久的不稳定性。通过象征性和物质性资本的流通,礼物和礼债关系持续地解构和重构主体。例如,互惠原则确保在两个关系参与者之间被给出的将要被还回,因而一个人所体验的暂时之失将会被一个回报所补偿,这一回报将立即恢复这个关系的完整性。进一步讲,随着每一次新的关系达成,不同的人的自身的一部分被加给了受者,施者的自身的部分找到一种方式同新的受者相联系起来,因而创造出不断扩张和契约式主体,而这种主体是由关系网中几个人自身的一部分联合构成的,这种相对自由灵活和多方位的主体性,与两种以服从和固定为特征的国家主体性形成了对比:第一种国家主体隐喻地黏附在领袖的人格上,而第二种则依附在由国家组织建构

---

① 玛丽·斯特拉森(Marilyn Strathern)引用了这两种比喻来看在新几内亚人产生的不同建构。首先,她在 Hagen 社会男与女的身份如何同民族相联系中发现差异。其次,她在 Hagen 反对 Wiru 女人上是如何同本地与近亲氏族(natal and affinal clans)相联系中发现差异。她在原始稿中用了"隐喻"和"转喻"两个词(1983),后来又换成了"实指的"和"比喻的"这两个词(1987)。

② 当然,毛也是国家、党和政府的转喻。然而,此点在这里总是指自我个体所具有的关系,同毛的转喻是一个比喻整体。

的自我上。

关系主体并不包容像毛这样的单一客体,而包容不同来源或施者的多种的礼物(多种成分)。同时,没有任何单一的礼物客体会给予或被包容于人群中每一单一主体。进一步讲,这里不存在任何与特殊关系施者的长久的力比多认同,因为建构于关系交换结构中的是偿还的权利与义务。偿还意味着一个人对另一个人暂时外加礼债的结束,意味著名望平衡的调整以及象征性地位差别的推翻,于是另一个人凭这个人的自我而扩张(增长)。这样,低的可以变高,反之亦然。通过比较可以看出,在毛主义者和再分配结构中,主体将永远对毛欠恩欠债,主体将永远倚赖政府机构及其官员。关系主体的流动性与不稳定性也是同自我主义和人道主义话语所创造的自由独立的主体相对的。自主主体强调同他人的完全分化,但它极度的分立和致力于与外界插入客体的隔离,意味着它将保持自我固定的形象,只能有来自自身内部的转换。

主体的回圈与互相联结

可以这样讲,第三通过礼物和债务为媒介来影响人与人之间一系列转喻性的联系,关系形成了相互依赖并由多人所构成的主体。个人财物的流通表示人与人之间的某些联系在经常不断的转换,因为新的好处给了不同的人,新的债又欠了其他的人。社会上大量的礼物的经济实施的结果锻造了主体间的联系,形成了一系列开放的网,这些网打破了阶级、阶层、地域等的区分。这样一种横向的主体间的联结正可消除政府机构主体化中孤立和自我主义倾向,此种倾向发现于诸如互相监视和批评此类机构化的实施中。它也对抗了以毛为中心的实践的扩散,以毛为中心的实践将所有的主体化解入一个至高无上的主体的统一的身体中。

尽管关系的主体建构要依靠主体和客体间不同的和不成比例的转喻式关系的建立,但在如何组织权力和产生权力效应上同毛主义的主体化过程有相通之处。两者的这些技术都产生了权力的分子性微观组织

和僵硬的社会分级和分类的总体安排相对。毛主义者的主体化能推动破坏性的社会和分子力量的浪潮来摧毁由总体政府组织布下的规整秩序，礼物经济对于相互联结的主体的建构，也以一种逐步累积的东一点西一点的方式破坏了总体组织。通过在由官僚机构定义的部门和类别所塑造的主体间建立感恩和互相依赖的关系，关系学向总体组织的基础引进了冲突和限制的因素。如果这种冲突变强，它们也会开启另一种分子粉碎的过程。

80 年代不断普及的关系实践，可以被看作是对社会的分子化的压力，这一压力或许将消磨或分解由分裂、个体化、分类化和严格的组织所精心建构的国家机制，而使社会回到一个更为基本的层次，以及基本的社会组织和基本的人际关系。关系的艺术代表了一种与垂直方向整合的个人、阶级，以及火柴盒状的严密控制的单位的状态背道而驰，那种状态下的组织原则全围绕着一个国家轴心而同声共息。对这种状态，关系学代之以一种开放的、流动的关系的链和网的社会集合体。通过创造主体之间的交织关系，关系交换开始编织一种新起的新秩序的基本纤维组织，这一新秩序并未弥漫于国家秩序之中，尽管它只能在其结构内部运作。

关系学在政府总体组织中引入了异质的组织原则。这些个人关系和网是“外系统”元素，出现在政府再分配机构之外。有可能将之看作是中国“第二社会”的开始(Hankiss，1988)，这一“第二社会”是运转于国家内外的相互联结和相对自主的社会领域。

提出一个不遵循国家原则的“第二社会”的观点时，我们也必须考虑到自由和自我的个体在它的形成中的作用。尽管两者都站在两种政府主体化的对立面(自我主义无疑如此，关系艺术也如此)，但它们的关系并不那么融洽。自我主义和人道主义的话语并未对相关的关系主体和被窒息的力比多的国家主体作出区分。它发现这两种主体的形成都压迫个人，并指责其为令人窒息的封建传统的顽固的遗留物。一方面，自

由和独立主体认为义务和互惠关系就像政府一样，对个体的意志与表达的充分的实现横加限制。① 另一方面，关系话语发现想从关系义务中解脱出来的主体，道德上有问题。这里我们讲的是缔造第二社会的两种不同方法。这样，自我主体和关系主体成为正在出现的第二社会的相互竞争又相互补充的两个建构。

至少在现代，关系主体化会因为以下原因而在第二社会建构中占据首要位置。个体性的建立使得自由与纪律、个人与集体或者国家都被认为是对立的两极。具有讽刺意义的是，这种对立同时为国家的和个体性建构所接受。想要有个体性就要冒落入政府个体性技巧，如相互监督和保存个人档案所创造的社会原子化中的风险。同时，还未完全形成的自我主体必须面临巨石般的政府，这是一个对于想要崛起于它之上的力量可见的威胁。然后，关系主体性并未直接反对政府，而是在国家控制的领域之中形成多种联系。政府在通过相互监督创造原子化的个体的地方，关系就会通过交换的关系将这些个体联结起来；政府在那将人们合并成一个集体，关系主体就会形成网络分隔这些集合体。这样，关系学向政府权力提出了比个体的集合更为有力的挑战，因为关系学暗中破坏了国家权力，而个体主义必须与它正面对抗。

① 与刘再复的个人交谈，地点是在美国的芝加哥，时间是 1990 年。

第八章 中国根茎式的关系网和民间组织

我们已厌倦了树木。我们不再相信树木、根与须根。这些已使我们痛苦日深。

——德乐兹和嘎塔里(Deleuze & Guattari,1987:15)

与具有交流和预设通道的等级模式的中心化制度(甚至是多中心化的)相比,我们可以发现,关系网是一个非中心的、非等级的、没有首领也没有有组织的记忆或者说中心自律的指涉系统,仅仅是靠(流)的回圈来定义的。

——德乐兹和嘎塔里(Deleuze & Guattari,1987:21)

在西方现代史中,我们称之为"市民社会"的话语的和社会的形成,出现过两次。第一次是在18世纪的西欧,第二次是在20世纪70年代的东欧——前苏联。这两次均被定义为从专制状态下解放出来的社会,或者是从18世纪绝对暴君制度下,或者是20世纪后期的国家社会主义的官僚体制下(Taylor,1990)。两次运动都是希望从当时国家统治政治化的状态下恢复到社会原有的自治状态。两次运动都被认为是非国家的

整合结构的复苏。对于一个在其中国家不控制所有社会活动的独立社会的发展来讲,这个过程是必要的。

但是,如果我们把现代西方这种国家或社会的动力应用于理解中国的话,那么将会有把一种解释框架强加于一个社会和历史因素不同的情形上的危险(Wakeman,1993)。这就是为什么我采用了80年代汉语中新出现的用法——民间。[①] 民间的范畴指在一定范围内的人与人之间的关系,它是非政府的,也是与正式的官僚管道毫不相干的。尽管汉语中"民间"的涵义与其在英语中的对等物有很大的差别,但我仍断言:关于市民社会与国家的讨论与中国正在发生的事情是相关的。正如我在绪论中所提出的,全球化的现代化经历的组成部分之一是对世俗化政治领域的释放和对宗教领域的替代(Benjamin,1969b)。在全球现代化中,民族—国家的崛起是给人印象最深的最令人生畏的发展之一。20世纪中国的发展经历大大超出了这种规律。所以,寻求可以均衡国家权力的社会活动的自主领域,在曾经引进了民族主义、法西斯主义和马列主义的中国是非常重要的。当然,我宣称关于"市民社会"和国家的讨论与中国相关,并对中国出现"民间"的条件和形式进行理论化,而不是描述和比较的学术练习(将中国与东西欧及北美比较),也不仅是评估西方式的"市民社会"在晚期中华帝国或新中国是否出现过。这不是一种经验主义的描述,而且也是实践性的活动;因为寻找其踪迹的同时,也是在一个仍然与国家同处一个空间的社会里激发非国家空间并使其成为一项有意识的工作的努力。目前,中国的法律制度并不强调保护社会;实质上,所有法律、公众或制度化的机构或团体都附属或本身就是国家官僚主义的一部分;即使是很小规模的集会或讨论都被禁止,除非政府不咎其过;社会团体之间几乎没有跨地域和机构设置的公开或正式的、独立于国家的横向联系。

---

① 我很感谢刘禾(Lydia Liu)同我讨论关于民间的问题。

埃勒默·汉基斯(Elemer Hankiss)在研究70、80年代的匈牙利时发现了一个“第二社会”(1988)。它根据非国家规律自行运作,但其话语和活动并未有意识地形成一个独立的“自己的”市民社会,“第一社会”或官方团体拥有以下特点:(1) 纵向组织,(2) 由上至下的权力流动,(3) 国有制,(4) 集中,(5) 文化的政治化,(6) 官方意识形态,(7) 可视性,(8) 官方认可的合法性。而“第二社会”则不具有这些特点,在某些方面甚至相反(1988:36)。这两个平行的社会并不代表两群人,而是人们相互协商,必要时从一个层面转到另一个层面的“两种不同层面的社会存在”中的两组。

“关系”的艺术可被视为中国“民间”的主题。像匈牙利的“第二社会”一样,中国的“民间”存在于国家和一个充分发展、自我组织的社会构成之间的过渡性空间。仔细研究“关系学”,我们可以从中发现一个新兴的“民间”秩序的“一些不成熟的形式”或“轮廓”,但这些形式会强大到足以抗拒国家。

许多有关“市民社会”的讨论都集中在正式合法的民主制度上(如投票、宪政、多党制)(王绍光,1991)。下面我们看看产生社会组织的基本社会构成层次上的民间。“社会构成”指的是社会关系的经纬,它们交织在一起,编织出一个社会秩序的基本实体。因为目前对中国“社会构成”的研究建立在一个变化和不可预测的历史之上,我们要冒很大的危险来讨论其未来,但我们必须要冒这个险来推测中国变化的社会秩序。

正如汉基斯在研究匈牙利国家社会主义系统时描绘的冲突“组织原则”间并确认“一个正在出现和自我肯定的系统外因素的过程,一个异体机制的过程,和一个‘非国家社会主义运行机制的种子’过程”(Hankiss,1988:15),在本书中我也着手研究在中国“关系学”如何成为一个“制度外因素”的。我们面对的问题是,“关系学”与一个不依靠、不复制国家而形成的、即将出现的社会机体的关系是怎样的?

有一点可以确定,因为许多关系技巧都是被腐败的官员通过裙带关

系和寡头政治来为个人谋私利的,“关系学”不属于第二社会,而是第一社会加强自身的工具。官员们对这个工具的运用可以在上面提到的八个特点中的四个体现出来:纵向组织、由上至下的权力流动、国有和集中。所以,官员间的关系可被看作是第一社会的一部分,它形成一个与第二社会有界限,但与第二社会也有部分交叉的区域(Hankiss,1988:36)。

在西方历史上,“市民社会”作为独立于国家的社会范畴有两种不同的概念:一方面指个人权力、公民权和公民自由,另一方面指居中的社团或组织。对比欧洲历史上“市民社会”的两个因素,中国的关系学(即不偏向个人也不偏向团体)能在一个独立的“民间”的出现中起什么作用吗?这种关系学能在形成一个中国式的而不是西方式的“民间”中起什么作用吗?

人权和公民权的启蒙概念是西欧的“市民社会”概念的重要组成部分。18世纪末的一些思想家如托马斯·潘恩(Thomas Paine)提出的专制国家损害了作为“自由”个体的“自然权力”。他的解释是从法律角度出发的,通常非法政府必须给统一的合法政府让路(Keane,1988b:44—48)。各种当时流行的契约理论都假设在自然状态下,在社会形成之前已经有相当完善的个体,他们拥有完整的权力、自由和平等。人们认为,当时的个体为了自我保护加入一个社会性合约,而这就是形成市民社会的基础。甚至对曾详尽阐述了一般意志理论的卢梭,其目的也是“寻求一种能够防御和保护……个人及其财产的组织形式,但其中个体虽与所有人联合在一起,但仍遵守自己的原则并保持原先的自由”(Rousseau,1967:17—18)。这样,此时的市民社会是为保护其成员——男性,有财产者,但首先是独立的个体——他们在市场上进行利益交换并联合起来,防止国家对其进行劫掠。

随着市场的交换和夫妻家庭等私有范畴的形成,欧洲人越来越意识到个人权力并扩大了个体的主体性。于尔根·哈贝马斯(Jürgen

Habermas)指出,欧洲18世纪资产者公共领域是为了讨论公共事务产生的,被称为"非政治性公共领域",它为人们"对重要公共事务产生反应提供了机会"(1989:29)。通过私人信件、日记和书信体小说形成了一种"自我明确的民间群体,他们集中讨论新鲜的真正的私人性体验"(同上)。这种从阅读和写作中产生的自我和社会的思考,成了进行批判性讨论和对公共领域的参与的基础,也成了形成或多或少的带有自治性的市民社会的基础(49)。如此看来,欧洲独立于国家而出现的市民社会是通过一个讨论和争论公共事务的批评性公共领域的形成而产生的,这个公共领域来自自主的个人主体性的发展。

西欧这个时期对"市民社会"讨论的焦点还集中于中间或市民组织在一个独立于国家、自治的市民社会管理中的作用。托克维尔(De Tocqueville)对市民社会中的各个团体尤其注重。它们被看作是平衡政府对社会生活日渐细致入微控制的主要途径(Keane,1988b:55—62)。他把诸如"科技和文学圈、学校、出版社、酒馆、企业集团、宗教组织、地方组织和独立家庭"等形式的市民组织看作是参与民主、自治和防止专制的重要形式(Keane,1988b:61)。在当今的美国和西欧,尽管市场、福利和军事国家武装日渐蚕食,那些非营利性的自发组织仍是社会中民主力量的有生命力的基础(Wuthnow,1991)。从70年代末至今,市民社会的话语在新的历史和政治条件下复兴,东欧和前苏联反社会主义专制的社会运动都被认为是市民社会的复兴(Kligman,1990;Hankiss,1988)。这些运动似乎更注重独立的社会组织和机构,而不是人权和个人的主体性。在波兰,天主教和"团结工会"就是两个这样的组织,它们向国家挑战并许诺给人民以"新的自治的社会"。"团结工会"并不仅仅是一个工会组织,在它的羽翼下,多方面的利益和独立的组织(Arato,1981;Wojicicki,1981)。波兰的市民社会是利益和组织的联合,其成员包括产业工人、私营农场主、人文知识分子和学生(Pelczynski,1988:370)。关于权利问题,抽象的一般性价值很被侧重,所以在东欧基本人权比个体

权利更受重视。

当我们将视线转回到当今的中国,就会遇到欧洲的"市民社会"概念是否可以运用到中国的问题。和欧洲不同的是,中国没有什么独立于中央集权而存在的宗教机构(如教堂)和政治机构(如城邦)。在中华帝国统治时期,城镇的官员都是由中央任命并按其指令进行统治。帝国政府总想严格控制宗教机构及其活动。政府要求新的庙宇和修道院(佛、道、神崇拜)以及教士传教要注册并被允许以后才能运作。[①] 实际上,超自然的(上帝、神)官僚主义也未能超越现世的人类官僚主义,反而往往受其奖罚系统的影响。官员和皇帝当然可以给附属于他们的神命名。他们甚至能够下令棒打那些没能好好保护民众逃脱自然灾害的神(Yang,1961:182)。

我们也不能在中国找到表达个人权利的传统。但可以肯定的是,正如在第七章所指出的,在今天的中国,特别是在城市,与普遍的人文主义话语结合在一起的对于个体性和独立的自我的关怀正在与日俱增。在许多方面,这代表着上世纪初五四精神的一种复活和进一步深入;但正如梁漱溟在 40 年代所描述的那样,99%以上的人们把个人主义理解为自私和自利(1949:50),这对当今的人们的习惯和态度仍有很大影响。

市民社会的另一个要素在东西欧背景下起着巨大的作用:即中间或自愿组织、自治集团、公共集会地等,这些与中华帝国晚期有许多共通之处。这些包括士绅和地方自治政权(Rankin,1986),行会(Burgess,1928;Strend,1989;Rowe,1984,1990),邻里和宗教组织(Skinner,1977b[②];Crissman,1967),宗族和族系(Watson,1982),茶馆以及地方团体(Skinner,1977a;Rowe,1990;Goodman,1990)。许多史料证明在中

① 然而,像杨庆坤所指出的,在清朝早期,帝国记录表明在所有列出的庙宇和修道院有 84%都没有经过政府的允许而建立(Yang,1961:188)。就像在现代,政府想要完全控制的意愿要比其执行的能力强大。

② 见施坚雅(Skinner,1977b)的文章,作者葛劳普(Donald De Glopper);施坚雅(G. W. Skinner);施舟人(Kristofer Schipper);贝克(Hugh Baker)和葛拉斯(Perter Golas)。

华帝国和民国期间，其对此类组织的限制远多于现代欧洲早期的限制(Wakeman,1993;Hsiao,1967;Yang,1961)。

共产主义革命扫除了所有那些传统的半自治组织，并建立了斯大林式的"单一组织"社会。其间，所有社会团体都与国家官方系统的某一分支相联，并且要附属于一个更高层管理机构或主管(Rigby,1977;Yang,1989b)。当传统上组成团体的方式包括血缘、出生地、职业、邻里和宗教等被从社会上废除时，一个巨大的历史性断裂便出现了。在中国的区域内，宗族和族系、庙宇和修道院的复兴能否在后社会主义的独立社会领域的发展中起作用，仍是个问题；它们有可能在乡间与基督教堂一起起作用。

1990 年和 1991 年我到中国进行了两次短期旅行，参观了山东、浙江、陕西和北京，目的是寻找一些地方志愿性的社团或任何在国家之外的组织领域的迹象。我向那些人解释我的社会调查的理论框架，他们只是摇头说"党"绝不允许独立机构的存在，不管它是多么非政治性的。他们还说，共产党以自己的组织技巧获得政权，他们尤其注意且害怕那些新组织所带来的威胁。

尽管中国宪法允许公民自由结社，但实际情况要复杂得多。一个组织为了避免被冠以"非法集团"，它一般都在政府注册。并且，这个注册过程非常繁冗复杂，需要许多红头文件和印章。许多与我交谈过的人都不知道去哪里注册或必须要办理哪些手续。人们还告诉我，即使对那些合法组织，政府也想使其成为整个官方机构中的一部分。

在浙江省的一个镇上，一位女士告诉我她和其他一些业余民俗学者怎样在 1989 年成立了一个地方性的民俗研究学会，她们是完全自发的，也是自筹资金的。但是，她们还是必须接受两个国家官方机构的领导：当地的社会科学院(学者)和当地文联(作家、艺术家、音乐家、摄影家、书法家)，这被称为"双重领导"。她们镇党委宣传部又直接领导她们这两个上级部门。其实在北京，中央政府有专门的部门管理这些"群众组

织”。这个民俗团体的经历就是共产党不允许任何一个社会团体脱离其国家机构监督的典型。这样,自发组织的群众团体最终变成了单一机构的一部分。

在现今中国政治背景下,建立独立的群众团体是如此困难,而同时法律系统对个人和团体保护相当薄弱,且人们“权利”和“个人主义”意识的模糊,使得据欧洲模式观察的“市民社会”在中国的前景不容乐观。或许,我们应该在中国的非正式群体和个人聚合单位上寻找自治社会领域的种子。

不管独立组织被认为在东欧市民社会的形成具有极度的重要性,其最近显示出来的其他特点使我们可以看到一些市民社会在中国出现的线索。汉基斯如是描述 1948 年取得政权后的共产主义匈牙利:“匈牙利社会被有系统地瓦解和原子化了……(但是)一些传统关系网络的残余半隐蔽、半合法地幸存下来,在 60 年代中期,这些社会网络又重新运作起来”(1988:28)。一个对波兰 70 年代后期的描述与之类似,让我们联想起中国的民间。

> 非正式、家庭式的小型私人关系社会网……不用通过正式运作便可达到自卫的目标。这种自发的自卫社会网使得较高的更有效组织起来的社会多元性成为可能。家庭和朋友圈子保护这个民间领域不受行政、公共领域的影响。它们保护一个特定团体的风俗、思想、民族和地方的认同。社会的重建是可能的,因为基础都在那些关系网之中。(Arato,1981:29)

如卡孜米拉·乌齐克(Kazimierz Wojcicki)所言:独立团体和每个其他形式的自治组织代表“给那些曾经是初始状态的组织更复杂的结构的重建”(1981:103)。如果“社会关系的民间网络”是在波兰和匈牙利为市民社会奠定“基础”的“初始形式”,“关系”和“人情”网络在中国形成“民间”时会起多大作用呢?在那里,亲缘、友情和互惠互利的伦理,从古

代起不管是在儒学还是在农民的传统中都有着规范性的地位。

我认为,在中国,为观察民间的发展而应特别注意的是"关系"艺术,它是第二社会的一个动态因素。它将采取一个网络形式,正如在波兰和匈牙利的"初始形式";但是,从文化角度来说,中国的关系网将比欧洲历史上两种成熟的市民社会——个人的或团体的,起的作用要大得多。若从关系学角度来看,中国的"民间"的粗略的特点可以用两种关系来描述:个人与社会、个人与正式组织。

个体与社会之间

中国儒学家梁漱溟先生 1949 年出版了《中国文化要义》一书。他指出:西方从中世纪到当代一直在两个极端之间来回摇摆——集体和个人(1949:49),我们可以在"自由主义"、"个人主义"同"集体主义"、"社会主义"和"集权主义"的斗争中发现这一点。在西方,个体和社会总是对立的。梁漱溟认为英、美社会是"个人本位"社会,而苏联是"社会本位"的例子。而中国两者都不是,它是个"关系本位"的社会。

虽然我们不能完全同意他这种本质主义划分,但他能在那个时期——战争、时局动荡和 20 世纪中国传统社会秩序的破坏时——把"关系"看作是当时中国文化最重要的特点,也是十分有意义的。他写道:

> 吾人亲切相关之情,发乎天伦骨肉,以至于一切相与之人,随其相与之深浅久暂,而莫不自然有其情分。因情而有义……伦理关系,即是情谊关系,亦即是其相互间的一种义务关系。伦理之"理",盖即于此情与义上见之。(梁漱溟 1949:86)①

"仁"这个字本身是由"人"和"二"组成的,它明确指出了人类关系的

① 在农村和城市之间,亲属关系占有更为重要的地位,在亲缘和关系之间有着明确的界限(Madsen,1984:50—51)。

原始形式。在此系统中,人情或人道并不能单单考虑一个人的品质,至少是由两个人之间的关系来衡量。那么,一个“关系本位”系统内的伦理焦点既不是本来自治个体的固有权利,也不是社会集团的利益,这两者代表的都是普遍性的伦理。这种社会结构的特点是伦理关系占据了个人和社会间的空间。

1949 年,中国人文学者费孝通将当代西方社会结构定义为“团体格局”,而把中国定义为“差序格局”(Fei,1983:31;Fei,1992:62)。在西方,个体间的关系是基于对于一个共用的共同体的普遍联系,比如公民们与“国家”的联系方式。在中国传统系统中,人们参与整个社会的关系是第二位元的,很少有伦理规范人们与集体的关系。与依赖中心和包容的集合共同体不同,关系在不同的情况下从多中心或多个人向所需的范围扩展。中国文化中,家庭和家族形成一个可扩展关系的基础,它们提供了别的社会联系的一个比喻。

而梁漱溟和费孝通所没有看到的是在他们那个时代,他们称之为“西方”社会形式的东西正开始占领当时的中国,而 1949 年后,它又开始削弱并全盘取代中国的传统形式。集体主义是当代中国国家兴起的一部分。我们可以这样推断,在“文化大革命”处于高潮时、当社会领域被政治和国家完全吞没时,社会机体内部发生了一种反应性的构成。它采取的形式是个人或私人关系间相互帮助、尽义务,它们暗暗地挑战那些印在每个公民脑子里的普遍性伦理:如自我牺牲,与民族认同、忠于国家等。在漫长的国家主宰一切的时期之后中国的第二社会的出现,可以从梁漱溟称之为“关系本位”这一中国文化上核心的发现和再创造中见到。

关系学在个人与社会之间的运作可被描述为个体中心的和非个体中心的。个体都把自己置于每个关系网的中心。个体谨慎地处理以下问题:关系网中应该包括谁、给什么礼物,怎样去送、向谁求助等。就礼品关系中所建构的人格永远也不会完全的这个意义上来说,送礼和“脸面”的概念是非常有赖于他人的,这取决于受者的人是否属于他的关系

网和自身的感觉。其实,关系人格是由他们交换关系的总和构成的。关系人格的大小取决于关系礼物和好处的给和收的比例。“脸面”大小与“欠债”的感觉是成反比的。通过关系艺术,一个人或一群人可以获得对于国家法规、政策、干部和官僚机构的一定的政治自主性,但同时他们也增加了自己对于他们的关系网的社会依赖性。

关系艺术的非个体中心的特点是其建构的人格并不立足于自身,而是在与他人的关系及礼物交换中完成的。非常有趣的是,我们可以在梁漱溟的儒学话语中和人类学对美拉尼西亚(Melanesia)的礼经济中同时发现这一点。个体与社会的对立在西方市民社会建构中非常重要,但对于这些社会系统却完全不相干。玛丽・斯特拉森(Marilyn Strathern)指出,在西方,“关系相对于个体的人格是第二位,而非内在的特质”(1990:10)。在美拉尼西亚,人并不与关系截然分开,也不先于关系而存在,人只是交叉其间的一系列关系的产品或副产品。“美拉尼西亚人有一种普遍的社会性。实际上,人的存在是作为由产生这一存在的关系的多元和混合的场所而建构起来的”(Strathern,1986:13)。

在美拉尼西亚和中国的礼物系统中,所有个人都归之于下或臣服于下的代表一种抽象力量的全方位“社会”的概念是不恰当的,甚至是不相干的。如果在这些礼物经济里的个人从一开始就不具有充分的存在、缺乏自主性,怎么可以说他们是被造就成一种先失去了个人权利并服务于社会需要的个人呢?进一步讲,关系学中,人们都隶属于特定的互欠人情的固定关系网,而不属于与“社会”或“政府”的概念相关的普遍抽象原则和实践。

就在梁漱溟和费孝通公布他们的研究的当年,即是 1949 年,中国以亲缘和友谊为基础的私人关系伦理正经历严重的收缩。傅高义(Ezra Vogel)注意到,在 20 世纪 50 年代,中国的非个人的带有政治性的“同志关系”相对于友谊关系占有了绝对优势(1965)。在农村,农民间的“人情”和传统的亲属关系受到了系统性的摧毁(Madsen,1984:181—187)。

尚未成熟的个人主义也被连根拔掉。这个过程代表了在世纪之交产生的中国民族主义的现代发展的符合逻辑的结果。于是,在中国诸如“社会”这种的集体主义观念和伦理的出现本身与现代国家的建立有关。

在西方,基本的社会单元被认为是个体或由个体组成的群体。西方的社会运动总是从基本的人权问题开始,如妇女解放运动、种族(少数民族)权利、男女同性恋者的权利、儿童和动物的权利等等。个人运动权利的两个例外是环境保护主义运动和反核运动,这两个运动以地球自然的整体观点和超越国界的人性观点为指导思想。

由于中国同西方在文化出发点上相当的不同,中国民间有可能根本不能以个人权利与公民权作为其出现或再出现的肥沃土壤。在西方,“市民社会”的历史主要是由关系权利的,尤指个人权利的话语推动的;在中国,国家形式外社会领域的形成,最有可能是由相互联系与义务的话语来推动。[①] 在中国,文化强调的不是抽象的普遍人格,而是由社会关系和角色定义的人。

无疑,中国和欧洲在文化史上巨大差异与社会基本结构形式相关。如马克斯·韦伯(Max Weber,1958)指出的一样,没有居中的教士与圣徒的等级制就不能存在的新教,也一直是推动现代西方前进的动力。它强调在君主之外的个人与超验领域的直接的联系。中国的统治伦理不是从宗教领域,而是从亲属关系中演化出来的。最近关系学的复苏只不过是亲缘伦理学最新的延伸。

虽然如第七章中所言,在“文革”期间个体的概念已经在城市人的心中有了一席之地,但人情和关系的话语在这种文化背景的下意识中也要比个体概念强烈得多。“中国社会”或“中华民族”这种抽象概念同样也

① 在中国和西方文明社会之间的区分是不能冠以衰减的双重主义的,因为它并未形成任何对立面。关系学并不正好是西方个人主义的对立物,而集体主义是。它也不是迪蒙(Louis Dumont,1970)在印度神学中所描述的那样。也不是我在第七章中指出的中国内容中缺乏个体化和广泛的人道主义过程,或泛化的集体主义。这里所提供的是在亲缘秩序中中国关系伦理的系统和它在对抗集体主义政府秩序中的作用。

不会产生出一个独立于国家的“社会领域”，因为这两个概念已被国家深深地占用了。当然，个人和集体观念从历史上在人们心目中就不是很清楚；对此，这一个人与集体的观念的使用，可以追溯到维持作为对帝国主义和现代化的一种反应的现代国家扩展的土壤中去。相比之下，在第六章中，我们可以把关系学的历史追溯到中央集权的官僚国家出现以前，按礼教和亲属关系为主的当代政府形式中去。当作为集体主义和社会主义的主要载体的革命理想主义失去其主导作用，而普遍性的伦理又萎靡不振时，对关系伦理的回归势在必行。所以，我在此断言，占据了“个人”与“社会”之间空间的关系学，将为中国产生独立于国家社会主义的“民间”提供基础和形式。而且，由于义务的话语尚无与国家相对立的自我意识，但对它的使用已经标明向一个自治社会领域的发展迈出了一步。

个体与团体或协会之间

“个人”或“社会”在欧洲和北美历史上市民社会的形成中居功至伟，但中国“民间”却不会以此为主导形式和基本单元；那么，“中间的协会和团体”这一在欧美市民社会历史上举足轻重的另一形式，在中国的命运又如何呢？前面我们提到，在中华帝国晚期和民国时期，中国有许多地方的和自愿的协会，它们的组织方式被认为是在国家之外，尽管并不总是独立于国家的。

根据梁漱溟的观点，传统中国文化并没有西方自中世纪基督教会削弱了如家庭和部落的亲缘组织以来一直存在的那种明确的组织。但他看到了周孔礼教从古到他那个时代的延续性，即一系列构成中国的“关系本位”系统的组织原则。在这种社会秩序中，群体形成受到压抑，因为社会单元和团体界限是无限灵活多变的、可扩展的，并与更大的社会结构相混淆的(1949:53,59,73)。对于梁漱溟来说，一个如中国一样“关系

本位"的社会没有真正有界团体,它们只不过遵守以亲缘伦理向外延伸为基础的组织原则。

费孝通将中国社会描述成石子投入水中后向外扩散的涟漪,而不是像一捆稻草那样的个体的集合。他说,在"中国的差序格局"中,每个人都占据了他的不断扩张的以相互熟悉为基础的社会或亲缘关系网的中心(1983:24,31)。每一个涟漪圈代表一个关系义务的圈,越远的,关系越淡。中国的"家"的概念和实践并不清晰,因为这不是一个固定的和清楚定义了的社会实体,但在实际应用上,这个概念的界限具有因情况而定的可变性。对于两位学者来说,中国社会格局最重要的原则就是要考虑到亲缘及关系的远近。他们不把个人或组织看成是组成社会的基础,而看到的是两者之间的空间,以及严守亲属延伸原则的个人关系网。

他们是在30、40年代研究中国文化的,而那时,中国正处于巨大的社会动乱和战争之中。在同样也是社会重压、混乱和国家秩序丧失的"文革"期间,对关系的建立和培育以及对关系网的依赖也变得格外重要。用德乐兹(Delenze)和嘎塔里(Guattari)的话来说就是:当组织系统的分子结构解体时,我们更容易从克分子的层次上去观察;在这里,社会的整合和动力有着格外的意义,因为这时的社会秩序要依靠其最基本的关系而存在。

"文革"后,所有独立的组织或被取缔,或被归入国家管理。虽然在1989年的春天,各种此类的组织层出不穷,但在本书出版时,在中国建立一个自愿组织仍然非常困难。在这种环境下,中国的关系学在"市民社会"的形成中起着西方社会中正式组织和团体同样的作用。许多例证可以证明关系的作用。

我1990年访问北京时,与周文候——一个为报纸写经济文章的记者的谈话,非常成功地证明了关系在中国的重要性。我问他最近几年是否注意到一些刚刚建立的组织或团体在社会中具有独立的"生命力"。他想了一会儿说,大多数组织都成为政府机构的一部分;但是,他说还有

许多“非正式组织”，比如一个工厂为了获得煤，就有一个由生产者、卖主、运输者和买主构成的关系网。

> 一切都是靠关系。但他们仍组成一个不为外人所知的团体。如同你为自家弄点儿什么东西、装电话、做饭用的煤气，这些都是靠关系。成员都不宣布他们组成了一个团体，他们没有会章，不交会费，但这些网对他们非常重要。

然后，周又给我讲了他最近参与的“半关系半组织”的团体。1989 年春天以后，北京兴起了“出国热”，他到澳大利亚大使馆想为自己和儿子弄护照。排队时，他与几个有同样想法的人结识了，并交换了电话号码。很快，他们开始互相联系，交换关于澳洲城市、工作条件、学校和大学的情况。这个关系网越来越大，后来有人提议建立一个“赴澳留学咨询服务学校”。他们租了一间房开始向人们提供怎样去澳洲、那里的生活条件如何的资讯。他们的收费服务是帮助人们处理与官僚机构的谈判和与出国相关的复杂的办手续过程。他们还在当地一家小报上为其服务做了广告。因为中国允许办私立学校，他们得以在北京市教育局注册登记。

谈论到中国近期的社会改革，他还想到了许多社会恢复生命力的标志。他说，这些日子以来，电视剧制作变成了一种正规产业，一部电视剧的制作要涉及许多人，他们有着不同的背景，来自不同的工作单位。比如，一个电视剧摄制组可能包括一个原来是一家报纸编辑的组织者、作家协会的一位小说家、一个电视台的摄影人员和另一个电视台的制片人、一个国内某个电影厂的电影导演等等。他们通过相互的关系或与组织者的关系聚到一起，再加上一些为了宣传自己的公司或产品而提供资助的企业，这样一个电视剧组就形成了。通过关系，他们在电视台播放其节目，分钱，然后就解散。

这个过程中，朋友或熟人们聚到一起，形成一个关系网，其目的就是

为了制作一部电视剧,工作完了,组织随之解体。这种社会现象在人类学中称之为准团体:"一组由一个或多个人根据不同的要求招募到一起的人,其中一部分人之间有一定形式的组织。它不是一个永久性的社会团体,除非它进行进一步结构调整……它的组织形式是由有规则的和有目的性的活动性质决定的"(Boissevain,1968:550;Mayer,1966)。

我在前言和第三章中所介绍的自我中心关系网和这种目的性的准团体之间有区别。一个简单的关系网可能是以某个自我为中心的,但其目的和行动只是由自我所理解并协调的。关系网内人们之间的关系通常是单线联系的,并且分支不太多。也就是说,关系网内的人只认识一个或为数甚少的其他成员,所以网内众多成员共同协作的机会很少。而在一个准团体内,所有成员都明白或向一个共同目标努力,他们互相交流,他们把自己看成是在同心协力以实现某个目标。进一步讲,在准团体中,关系网的自我中心特性发展成一种领导机制。这个中心领导者或领导团体就像一个职位甚至有一个头衔。这就是新近在城市内崛起的一个社会现象,简称"走穴"。

1991 年初,在杭州一个剧院后台的更衣室内,我和一个年轻的女流行歌手探讨了这个问题。她的工作单位是一个国有歌舞团,但她仍秘密地为赚外快和好玩而演出。她的偶像是惠妮·休斯顿(Whitney Houston)。她说,"走穴"需要一个"穴头"将诸如歌星、影视明星、相声喜剧演员、音乐家等从不同的单位请来,并组织他们公开演出。这些活动几乎是完全脱离国家机构领导的,一般都由一个在演艺界有很大关系网的人来组织,参加者最后分钱。一般"穴头"都有正式公职,但他们用业余时间或请假来开展其"第二职业",这里赚的钱比他的工资要高得多。作为一个"穴头",他走遍各大城市和大企业,负责联系在哪里演出并租演出场地。他通过他的关系网聚集一批演员,最好包括一两个著名的"星",这样可以吸引更多观众。

她认识一位北京的"穴头",他经常给她打长途电话邀请她参加此类

私下的演出。像她那样的演员通常在演出不太忙的时候请几天假，而单位主管一般也不知道。为了买机票，她需要单位介绍信，她没有明说，但暗示我她到处都有“熟人”。她说，演出越多，她的关系网就越大，她被邀请到全国各地演出的机会就越多。

在中国，“走穴”风从 1986 年开始到 1989 年中期达到鼎盛时期。后来，因为一位官员强调这种非国家组织的演出应该加强管理，“走穴”风才冷了下来。在 1990 年中期，这种民间组织的演出又开始复兴。据一位北京某大学的中年教授称，“文革”前就有“走穴”和“穴头”的称谓，只不过“文革”把这从人们记忆中抹掉了而已。

虽然这种准团体的带头作用很重要，但它们还不能被认为是成熟的团体或组织，因为它们的存在都是暂时的。如一位中年艺术家田蒙所说，“这种关系网如同在海里撒渔网，抓到鱼后，(持网)人就散开了。等再次撒网时，撒网的人就不同了。”[①]他的朋友老潘补充说，这种关系网不能总是用同样的人或名称，因为它们需要秘密地操作。这也是关系网的好处。其灵活性、相对匿名性、松散结合性使他们能对抗国家的干预。即使几个成员被抓住了，这个准团体可以继续操作。在当前中国政治条件下，这些准团体可以使人们赚更多的钱，但尚未形成制度化或正式的、成熟的团体或协作团体。

在撰述此书时，中国的民间是否只能采取这种关系网或准团体的形式尚未可知。这种形式极有可能只是一种过渡形式。一旦国家立法保护此类正式组织，这些准团体便可转化为公开组织为某些团体和大众谋福利。

根茎式的亲属制度与关系政治：从“关系网”到“民间”

在第六章中，我将现代关系的根源追溯到建立在亲缘原则上的割据

① 这里引用了庄子道学的见解。

政权被第一个中央集权的官僚国家统一时的中国。关系学一直是系统表达亲情价值的亲缘伦理和孔孟之道的一个分支。只有我们在最宽泛的意义上使用“亲属”这个概念，我们才能建立关系学与亲缘之间的联系。梅尔·福忒斯(Meyer Fortes)将其定义为：在其中我们可以发现“在一个双方互惠的关系网内，人与人之间相互依靠”的社会分类及信用公德系统(1969a:107;Fortes,1969b)。城市关系学上保留了传统亲属关系的部分特点，并消除了其他与亲缘相关的因素：家谱、遗传、婚姻联系；而保留在其中的是：联系、熟悉、义务、互惠、互助、慷慨和感恩。

一些人类学家曾指出，亲属关系有两层涵义。在非洲塔伦斯(Tallensi)的父系社会中，由父亲父系亲缘联系和其他联结不同父系亲属的联系不同。父系联系形成谱系和宗族的社会单元相互协作的基础，而其他形式的亲属关系建立一个亲缘单位与另一个亲缘单元内的人之间的双边和睦和互助关系，而不问两个父系部落间的政治关系，保持双边和睦和互助关系(Fortes,1949:281,286,341—342)。后一种流动交换的水平联系使人们安全地在部落之间往来。这些联系通常是母系的，同父异母的或姐妹间的联系，因为这些联系中的联结人物是女性(母亲、姐妹和父亲的妹妹)。在变成殖民地之前，泰勒斯(Tallensi)的社会由多中心互助的父系部落构成，每个部落与相邻的敌对部落的敌意是潜在的。这种僵硬的父系结构的向心力被灵活多变的母方亲属关系所提供的离心力所淡化。

德乐兹(Deleuze)和嘎塔里(Guattari)也注意到了亲属关系的内部矛盾。直系(通常是父系)保证了家族的纵向延续性，而旁系则通过家族之间的姻亲保持了一种延续的债务关系。父系直系关系具有等级的管理性体现，而联合则是政治性和经济性的；且其表现出的力量没有与等级重合，也不能由等级制推导出来，在此经济与管理不同(1983:146)。联合所体现的力量与父子直系关系不同，甚至相对。通过联合而运转的债务关系是社会实体间的协商和不对称的交换的过程，而不是有序的硬

性规定。

皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)也指出了“法定亲属关系”与“实际亲属关系”的区别：

> 每当我们明确问及亲属关系的功能，或直截了当地说，问及和直系亲属的有用性时，我们都能注意到这种亲属关系的作用(这也许可以称作谱系性关系)可以被用在法定场合，即其作用是调整社会秩序并立法规定这个秩序，而亲属关系理论家们则认为这个问题已不需考虑了。从这一点来看，这种作用与亲属关系的其他实际作用有区别，而亲属关系是关系的被使用的一个特例。(1977:34)

“法定亲属关系”使人们之间的关系秩序化、等级化，而“实际亲属关系”则是随机的、灵活多变的。在所有这些使亲属关系起作用的不同点上，在中国，城市关系学正是保存了后一个方面。城市关系学只接受了儒学的一部分，根本不注重父子直系关系、领导与被领导的关系、不平等的夫妻关系。它也保留了一些境遇性的长幼次序，如师生、上下级关系，但最重要的是它发展了一个友谊关系领域。

在此，我推断，在中国父系亲属关系的历史上，随着国家政权的更迭变化，在上述每种不同的亲属关系中，国家的影响逐渐地、有间歇性地征用了第一个功能。在中华帝国时期，各朝各代政府都通过把自己的组织原则和管理机构强行编制(overcoding)入父系亲属制度的那些直系的、向心的、等级的、顺从的、合作的层面上，能够限制亲缘次序，并加以利用。我们可以从帝国政府是多么善于使地方家族头领变成为国家服务的士绅，甚至官方学者这一点看出来。

不像多中心的家族、部落或部落国家一样，集权的中国政府希望把所有民众统一到一个整体和围绕一个中央轴心的等级制。德乐兹和嘎塔里(Deleuze & Guattari)称这种统一形式为“树状结构”；这是一个单一组织的官僚机构，它有一个主干，枝杈伸向各个方向，以便更好地将所有

组织的方式都加之于这些枝杈。这种"树状结构"根基很深,也就是说,它与权力的根源和隐藏的基础都相关;因此,这一结构体现了对于每一个王朝都很重要的历史写作,以及对现今国家很重要的秘密监视。

中国这种树状结构在20世纪中叶得到了长足的发展。革命政府根除了家族、宗教等其他社团组织,并在农村以国营公社大队、生产小队,在城市以国营单位和街道居委会取而代之。这两种都属于区域性系统,它们把民众固定在特定地点,并根据政治成分、工作等来划分等级。在曾经是多层面的组织原则的基础上建立的这种单一组织形式,使得不受国家控制、独立的社会团体不复存在。

"亲缘政治"与国家出现前的社会组织和国家初始状态时的组织有密切关系,它们中的亲属关系并不局限在家庭内部。在一个亲缘政治中,家庭内部关系与政治关系是混淆的。基于家庭纽带的人际关系范畴与政治、经济范畴没有什么结构区别(Fortes,1969a:101,118)。在早期社会中,由于国家组织机构的缺乏和薄弱,亲缘组织为人们提供了政治、经济、宗教、仪式和性实践的习惯准则。国家出现前的社会秩序由亲属关系、道德,及其补偿性亲属关系准则的平衡作用共同维持(Gluckman,1965b;Van Velsen,1964)。可以说,如果"亲缘政治"的概念对于理解国家出现前初始社会是重要的,那么,"关系政治"的概念便与对一个想使自己脱离国家的潜在的民间领域的研究相关。

虽然,国家已成功地对中国亲缘关系的等级的、垂直的、孝顺的和协同的层面进行了占用和律例化(如国家儒教中所看到的那样),它横向的实用之层面,如它的离心的流动人际交易,却持续地在国家掌握之外。现代关系学可被认为是亲属关系第二层面的一种新的"社会主义者"的版本。实用亲属关系或关系学具有"根状"形式,它这种无中心地、曲折复杂的成长很快对向心性的国家树状结构造成危害(Deleuze & Guattari 1987:3—25)。这种根状关系是非等级性的,具有水平层次的多重性,不能归纳于一种统一结构,其组成部分形成随机、不规则的网络。在这个

网络中，每个元素都可能与另外一个元素相结合(Bogue,1989:107)。关系网有如根茎，可以在任何一点折断，但它们可以继续生长，并从它们折断的地方，形成新的网络。

关系的实践一个替代性的甚至有一定颠覆性的领域，它组成的关系网，一个套一个，一个压一个。一个成功的人能够在官僚机构的各种障碍中左右逢源，主要靠他在不同的工作单位、职业领域、大小城市等等，有各种各样的熟人。如果有路子问题，人们就进入其关系网。每个人还可以利用其关系网来帮助他们的朋友。这样，关系网如同树根和青藤一样，在国家树状结构之内组成自身的联系。

此书中，我们可以看到关系如何使自已的政治性形成组织，并渗透或侵入国家垄断的公共领域。这种关系组织作为替代性的关系伦理和社会结合形式，破坏和重置国家结构。这样，官方管道、国家政策和法律的力量在此被关系组织所中和和抵消。它们因环境和某个人的关系网而变得可变。关系学中，所有个人目的都具有讽刺意味地通过一系列强调义务、感恩、人与人之间的忠诚离散的伦理以打碎个人的统一构造的方式来实现。最后，通过关系的艺术，有过能从国家垄断下恢复的“公共”范畴，并使其回归到社会的领域。

毛崇拜的树状结构中，“存在”和“认同”都集于他一身，所以其内在物都是以这个国家圣像为中心的。与之相反，根状关系结构中，一切都是靠不断注入新元素的“结合”步骤进行运转的(Deleuze & Guattari, 1987:25)，它创造了一个向外伸展的边际关系网。然而，关系学中也有与毛崇拜相似之处，那就是两者都实现了对总体国家组织进行的有增长性的分子解体。但是毛崇拜靠不稳定的“热血青年”和具有破坏性的群体来摧毁这个国家，而关系学通过偏转国家伦理和重导国家的分配，慢慢地侵蚀这个国家大厦。不像毛崇拜那样，关系学中没有一个主体性来将每个个体凝聚在一个国家中心周围。

关系的艺术并不只在固定地点运作，而在国家机构的不同的地点

上变得分散而不受羁绊。吉尔德·布罗斯加德(Kjeld Brodsgaard)曾经正确地提醒我们注意葛兰西(Gramsci)的理解,即市民社会并不必然地存在于国家之外(1991)。葛兰西认为国家可以包含"市民社会"。那么,在中国,我们不该期望有一个自治王国以独立和对立团体的形式出现在国家之外。根据不同的伦理和规律,我们仍可在有或没有国家参与的不固定的关系和关系网中找到这种市民社会。关系网的流动性以及其在不同情况下的扩展和收缩,关系根据需要在国家官僚机构的不同部分和层次上的有目的的建立,使得一个第二社会有可能以一种无形的或难以确认其固定地点的方式运作。如此,它就可以避免国家的控制。

也许有人会批评说,因为关系学有一个很强的工具性的成分,并且其运行将强化私人圈子,所以它无助于建立一个为公众利益的社会秩序。[①] 当代关系学中的"实用主义",比古老的人情话语更强,当然也比梁漱溟和其他儒学家所预想的理想化关系学更甚。这似乎应归结于关系学所承受的额外的社会负担,如市场关系、民众的穷困和政治因素等。在很长一段时间内,市场关系被国家禁止,它没有在自己应有的范围内运作,所以它不得不搭关系学的车,在关系网内进行运作。缺乏资源和财富的民众有必要利用一切可能的管道,如工作、朋友等关系来增强其物质和社会地位。

但这并不意味着一旦民众富裕了、市场经济合法化了,关系学就会消失。只管国家再分配机构占主导地位,人们还是需要利用关系学来通

① 实际上,有征兆表明,礼物经济不仅影响到了中国社会,而且影响了中国的资本主义。随着政府介入的延伸,会出现一种新兴的中国资本主义,这同早期西方资本主义的个人主义是不同的,就像日本,至少是现代西方的"政治经济"或政府适应型的资本主义。韩格理(Gary Hamilton)发现海外资本主义(台湾、香港、新加坡、东南亚)经常形成一个传统家庭和关系网的形式(1992)。这些小型易变的企业使得它们可以插入全球市场的小的和易转变的适当位置上。这种关系网络的资本主义也可以在中国大陆发展,但最多可以作为大的政府集权的补充。

过政治管道获取不能通过市场管道获得的东西。但是，使得关系艺术与市场和商品关系区别开来的是如下的事实，即不无讽刺性，关系艺术中的实用主义成分只能通过非市场伦理和非客体化的人际关系才能存在。相类似地，只要国家占主导地位，关系学就将以关系伦理向其挑战。在关系交流过程中，社会领域的内在联系加强了在两个世纪以来被拆得七零八落的社会的基本组织，但现在也可以重构了。但是，在中国城市，这个重建过程并不只是简单地回到现代中国社会解体以前的样子，而是基于友谊（不是亲属关系和家庭）来建立一个新秩序。

对于关系学是私下活动因而不能为公共的市民社会服务的指责，可以从下面几个方面来回答。首先，中国的民间组织将在一个与 18 世纪的西方完全不同的背景下产生。在西欧和美国，市民社会具有公共领域的形式，因为它是与资本主义同时出现，并与资本主义的私有形式的破坏性社会力量相抗衡的力量。现在的中国处在后社会主义阶段，这意味着民间组织出现于国家极端影响社会秩序和公共范畴以后的条件下。在这一点上，中国与东欧和前苏联极其相似。在那里，地下网络使社会的一些局部免于被一个想把所有的东西公共化，并把全部文化都政治化的国家的垄断。在中国，一个独立的社会领域有可能首先出现于对私人关系和网络的扩展上（这些私人网络的反对性立场经常表达为一种反政治的政治），然后凝聚成更公开的团体或组织。

第二，尽管官方宣扬关系学属于“私”的范畴，其活动对“公”的利益有损害，但关系学实际上一直在公、私范畴内运作。虽然关系是为个人和家庭利益而备，但其运作非常需要一些“公”的特性和手段，如：慷慨、互助、感恩和义务，熟人的关系网、朋友和中间人。

在关系的艺术中，一个第二社会出现了。其中“社会中的每个人都与其他人密切相关，其关系将四处分蔓延，这样，从（社会）无形状态中出现了一种组织”（梁漱溟，1949:87）。关系学以这种方式成为编织正出现的民间的社会结构的基础。这是一个以亲缘关系网络为基础的结

构，在这个结构中，人际关系网尚未形成清晰的轮廓和团体的界限，但向外无限伸展，产生社会关系的千变万化的不固定性。其结果是通过把毫不相干的人们聚到一起，形成一个交叉穿梭于国家强加的机构之中的网络，并根据组织原则的多样性，形成一个第二社会来推动公共和社会生活。那样，我们就向一个可以自我启动、自我组织的社会秩序迈进了一步。

结 论 返回到实地

在本书的结束部分，我不再重复已经写过的，而是记述两个关系或者说是人情的故事。这四个故事的新鲜性和独特性将不无矛盾地对全书起到较好的说明作用。它们被称为人情故事是最恰当的，这是因为它们是在1993年中国东南部的农村里收集来的。在这种农村文化中，我发现人情在这种话语实践中要比工具性关系更占优势。就如在第二章中所提到的，一个城市中的中国人告诉我，乡村生活是关系艺术的“发源地”。正如故事所表现的，现代中国乡村礼物经济在许多方面同我在本书里描述的城市中的礼品经济是有差异的。但是，乡村形式生动地表现出了其同古代礼仪式经济的谱系继承关系，这在第六章里粗略地勾画出了。乡村礼物经济可能更好地例释了民间领域在与国家的关系中自身的形成和强化，以及在这种结构关系中性别的作用。当然，我们应记住乡村习俗在中国广阔的文化范围内因地而异，我在这片富裕的乡土中国的发现，在中国并不是随处可见的。

交换的阴柔的力量

第一个故事是于浙江省温川农村重新出现的各种送礼的实践。整个

80年代和90年代早期,一到传统节日或仪式时,在这个地区就可以见到复苏的或重现的送礼现象,这些节日包括春节或阳历新年;清明节,在这天,家人都去为先人扫墓;端午节,是为了纪念古代反对派学者屈原;鹊桥会节,这是天上的牛郎与织女相会的节日;中秋节;冬至。在这些节日里,除了亲朋之间送礼以外,还有一项被称为"送人情"的送礼活动,这体现在婚礼或葬礼上、生小孩庆贺、乔迁之喜及春天的端午龙舟赛的仪式中。在节日送礼与"送人情"之间的区别是,前者是一种义务,而后者是自愿的,无固定日期,送礼多少和种类也无限制,但它决定于家庭的收入与愿望。

在20世纪的很长的一段时间里,这两种送礼形式都因贫困和政府的限制而被削减了。传统上,礼物都被放在一个油漆的木制多层圆形盒子里,叫做"礼盛",连在一个挎肩上被送与亲朋。在一些家里,这些盒子很古老了,传了几代人,被当作是传家宝。在"文革"期间的"破四旧"运动中,每个家庭都被通知这些东西是"封建"的,必须摧毁。这类盒子太多了,以至于负责销毁它们的小组无法一一亲自销毁,所以每家每户被要求自行销毁。两个中年男性农民告诉我,"送人情"活动在"文革"期间被大大削减了,但并未完全止住,它在小规模上秘密继续着。人们偶尔在仪式中给亲戚以钱和礼物,但一直到70年代都不敢公开进行。我问为什么要禁止送礼。他们回答就他们所知,上头的人认为这是"封建迷信"和"浪费活动"。现在已无旧式的"礼盛"存在了,礼物现在装在一个带肩竿的大竹篮子里送出去。

现在来说一说第二种送礼——送人情的一个例子,即通过"划龙船"而送人情。一个叫桥村的村子决定在1993年为端午节举办一次划龙船。上一次是在1984年举行的。然而,在1993年他们决定按照旧传统,以收钱形式接受人情来补贴龙船和划船者的装备费用。[①] 一个老农

① 应指出的是,特别是在桥村的历史上并无为划龙船而收人情礼和钱的传统,因为它是个富村,并不需要钱。然而,老人们记得,附近的村子在解放前有为划龙船收人情的习惯。

民告诉我，在解放前很早时，这个老习惯就存在，但只在几年前，80 年代末，“刮起收人情风来”。

有意思的是，龙船送礼这种方式是以性别这条线构成的，而在中国城市中，性别在关系交换中并不是一个突出的内容。在这种严格的父系的、等级和家长式的农村文化中，只有从桥村嫁到邻村的女子出人情礼钱来资助娘家村的船。同样，嫁到桥村里并在此居住的女子，如果她们娘家村这年举行划龙船，也要送钱回去。当我问为什么在这种情况下只有女人送人情时，我从未得到一个清楚的答案，只是听人说因为那是女人对她们娘家表示感情的一种方式。一个农民妇女说她不在乎送，因为她送的是给了自己的“家”。在这里，她表示了汉语中家的两个意义——“家庭”和“家乡”。一个女干部告诉我，所有人，无论是年轻一代刚结婚出来的，还是在外住了好多年的老一代，都要给；因为不给，对她们父母来说将是很丢面子的事。在划船的那一天，每个嫁出去的妇女都在她们村子水路经过的地方摆一小桌食物来恭贺娘家来的划船者，祝他们在邻村旅途愉快。

为了回报，桥村准备了一些乙烯做的东西作为礼物送给出了 100—200 元钱的妇女。给得多的，得到的东西就更好些。村里预期能从嫁出去的妇女那里共收到 300000 元，其中 100000 元用于资助划龙船，额外的则修建一个公园和敬老院及村里的活动中心。

在桥村还有一种同划船相关的送礼形式。住在其他村里的直系亲属送给划船者一些礼物。这类亲属包括女儿(但没有儿子)、舅舅和叔叔、兄弟姐妹、爷爷奶奶或姥爷姥姥以及父母。在划的三条船有一条由农民妇女划，另外两条由男子划。因为这里是中国农村一个比较富裕地区，所给礼物可能很贵重——一台彩电或甚至是很诱人的摩托车，加上执照将值 45000 元。受者必须以现金归还赠者一部分。富裕家庭将归还礼物价值的 70%—80%，穷的只归还 30%。这个习俗很古老，但只是在 90 年代早期这些礼物才变得如此华贵。

直系亲属先征求划船者他想要什么东西，再经过给与取的讨论，给者得知受者可以付多少钱和其他直系亲属给这个人多少。否则，受者将面临许多昂贵的礼物并发现他还不起习俗上的回礼钱。“那还得了！”，一个农民妇女滑稽地叫道，我忍不住从内心里笑出来。

最后，在端午节还有第三种送礼形式。桥村的父母在女儿结婚的第一年里送给她礼物，不管她住在自己的村里还是别的村里，也不管村里是否划龙船。这些礼物包括竹席子、蚊帐或衣服。

在所有这三种与划龙船和端午节相关的送礼活动中，妇女在保持和发展村内及血缘系统内的关系中都起到了重要作用。有几部民俗志指出了不同文化的妇女的这个作用。在非洲汤加族里，一个已婚妇女嫁丈夫村里成为保持三种血缘关系的联系者：与她娘家、与丈夫家，及丈夫村子里的亲属的关系（Van Velsen，1964：53—55）。马来人的农民妇女也是在保持家与社会之间的纽带中起着关键的作用，例如，通过交换自制食物、节日备品、相互看护小孩（Ong，1987：96）。爱伦 · 朱德（Ellen Judd）指出在中国北部农村，已婚妇女同娘家和娘家村保持紧密的联系（1989）。在温州龙船赛中，农村妇女通过她们礼物的传递，既是给者也是受者，还是传递者。这里，妇女本身并不是礼物的客体，因此对于以妇女作为男子新娘交换的被动的物品和牺牲品来解释女性的附属地位的分析研究（Rubin，1975），必须要考虑到除婚姻外的其他送礼场合。这个例子说明了妇女在温州乡村里亲缘关系中的那个方面的强烈作用，这是由德乐兹和嘎塔里所描述的与“垂直的、家长式的父子关系”（1983）相反的“联盟关系”，也是布迪厄描述为“实践性的”而不是“官方性的关系”（1977）。在送礼中，这种妇女的层面同福忒斯（Fortes）在泰勒斯人中的发现是一致的，即在不同谱系和宗族的人们中，那些随机的父系单位之间和个人之间的亲属关系通常是“母系化”的，它们通过母亲或姐妹联结起来，而那些将人们固定在一个父系团体关系群中的关系则是男性化的（1949）。

在这个例子中似乎可以看出,那种导致社会关系的跨群体和跨边界的活动流通之柔和,和不可捉摸的力量通常是女性化的力量,而那种将个人固定在以有根可寻的亲属谱系为基础的亲属群体,并用以保持团体的稳固与安全的力量来自中国乡村的父系或家世的男性原则。如果我们考虑政府对于存在的乡村亲属团体形成的行政区分的强制性,我们也可以说,尽管旧有的亲缘团体经常不能在国家的敌意中生存下来,但国家结构保护了团体形成中的男性规则。这样,同传统的亲缘结构如血缘关系,和新的国家社会主义结构如工作单位或生产队相比,这比向外扩展社会关系和关系网,并跨越固定的社会群体和部类的灵活的联系,可以被描述为与女性的结构更相容的关系。

对于我来讲,在温州农村的礼物经济中,性别的分析似乎可被应用于对关系艺术的城市思考中,尽管在城市里性别看起来在关系互动中并不突出。就如在第二章中提到的,如果我们看重的不是什么性别从事关系艺术,而是关系艺术自身是什么性别,那么我们对都市关系艺术的性别特点的认识会更准确。关系学中的性别可以认为是女性,因为它推动的是关系性的主体,每一个关系主体只有与同他人的交换中才能变得完整起来。美国女性主义精神分析理论将这种相互依存描述为典型的妇女主体结构(Chodorow,1974,1978),而男人结构的特性是同其他主体的分离化与独立。

精神分析的客体关系(object-relations)理论致力于寻回一种不同于以抽象的广泛的权利和准则为内容的在西方占统治地位的道德。这种替代性的道德表达了一种不同的声音,它强调在"一种由交流过程所维系的联系网和关系网"中所具有的义务(Gilligan,1982:32)。这种替代性道德曾淹没于西方文化中,因它属于妇女圈。现代西方科学同样出色地证明,在科学的认识者与知识客体之间的基本方法论上的划分,使得科学成为支配和控制自然的十分强大的男性力量(Keller,1987)。现代西方同中国相比,可以说关系伦理被认定为女性所独有,因此在公众话

语中就没有了地位。而在中国有很强的(不是国家)关系伦理的公众话语,男女都信服这个话语。

尽管在中国很强的关系伦理也许使中国文化中弥漫的“阴柔”的因素要比西方的强,但如果说中国是以妇女为基础,而西方是以男子为基础就错了。因为,如果我们看看中国内部不同的伦理话语,似乎还是可以发现有两种性别主张。例如,在中国的关系学的实践使得“阴柔”的关系伦理遍布四野,而这成为一种对抽象的、具有阳刚之气的对国家和政党的忠诚的国家普遍性的伦理的抗衡力量。在由男性来定义的,需要有稳固和位于中心之主体存在的国家主义者的结构中,关系艺术和人情的关系伦理就展示了一种阴柔的、僭越性和冒犯性的力量。然而,关系相对于人情的女性化的特质来比,则变成了阳刚的男性。

把国家的中心偶像融入其主体性的毛崇拜主体,以及由国家分类和划分所定义和限制的主体,这样的主体建构都受到了这一替代性关系主体的削弱,这种关系主体的边界对于礼物和关系的流通所形成的新的结合和流动是开放的。在这种方式中,旁支而不是纵向的社会领域的整合,其灵活性和面对变化的开放性,以国家的固定化边界的削弱为代价而得到加强。

作为一种民间自我组织媒介的仪式

第二个故事是关于在中国东南部的一个农村干部的,我称他为赵。[①]他发现自己在父亲死后痛苦地在国家和社会之间挣扎。赵的父亲曾是赵氏家族的头,因为他无论在年龄还是辈分上都是最老的。赵自己从未告诉任何人他父亲已经死了,但他哥哥“是一个非常老实的农民”,为父亲举行了一个精心安排的葬礼。传统的仪式活动是不受社会主义政府

① 在没有表露故事主角的身份时,我也不能讲出是谁告诉我这个故事的。

鼓励的，任何人举行大规模的仪式都会遇到麻烦。有一千人参加了葬礼，葬宴就“摆了几十桌”。赵家共准备了五百人的食物。许多客人主动送了钱与礼物，赵家一共收了 7000 元。这些人想表达他们对死者的敬意和对作为他们领导干部之一的赵表示赞许，而他的兄长是想表达对父亲的忠孝。不幸的是，如经常在中国发生的一样，赵在以前曾得罪了另一名干部，所以这个葬礼为此人提供了向上级“告状”的机会，他说赵搞“腐败和封建”活动。赵被逮捕，受到党内纪律处分。他被控利用职权收受贿赂。权力机关将他关押了四天，然后对其进行监督，并盘问达几个月。所有类型的政府组织都介入了：党组织、公安机关、县市政府、人民法院等。他们派了调查组来研究他过去的活动，向当地百姓询问他的行为。这一连串事件使赵受到严重的心理创伤。他的案件广为人知，每个人都认为他肯定会被降级，甚至可能被开除党籍、罢免官职；没人会想到他在案件结束后做更高的官。

后来所发生的事情是当地人民都支援他。几个村子里的老人协会，一种新型的公众组织，几次到城里为他的案件进行辩护。地方学校老师集中起来，告诉他们能找到的高一级官员，他是一个好干部，为老百姓干得很出色，他还建立了地方中学。当地人都说他受了冤枉。因此，官方调查结果表明他在群众中有很高威望。

当地一个因参与此案件而对此非常了解的人说，

> 事实上，上级并不了解下面的情况。他们不知道这是人情，是人情的送与还。他当我们的领导有六年，自己为人民的婚礼、葬礼和生育掏钱出礼；他在人有急用时或在探望病人时把自己的钱掏出来给人。这些加起来有 4000 元。现在因他父亲的葬礼，他们正是在归还。上级不明白，如果他悄悄地将父亲放在一个棺木里埋掉，不举行仪式，每个人都会认为这个领导在群众中没有威信。他们会认为人们跟他没有人情。

这个事件的地方性解释得到了一个妇女的认同，她对我说，她和她认识的许多人都赞同赵的这种“讲人情”的做法。

在这个故事里可以发现本书前面所提出的许多观点。从人民的观点来讲，葬礼不是“倒退”或“封建”，赵也不是在利用职权榨取他们的钱与物，而是提供了一个还债或发动新一轮的与赵及其家庭发生债务关系的重要社会场景。地方人民寻求的是将他们同赵干部的关系从非个人的、行政的、控制与被控制、上下级转化为个人的人情的送与还的关系。值得注意的是，与弱化的官方政策以及有时禁止的仪式相反，地方人民将社会地位同葬礼仪式的葬宴相联系。这个仪式提供了一个与官员发生人情关系的场地。[①] 因此，仪式性的筵席与人情之间，仪式、人情和好政府之间是清楚地互相关联的。

赵自己作为一个干部，他对于工作的态度中包含了很重的人情观点，他使自己进入了与人民的这种债务关系中。这就是为什么当他有麻烦时，这么多人组织起来支援他。在这个行动中，人们不只是为赵的人格进行辩护，也为他们对政府的某种态度和仪式在社会生活中的重要性进行辩护。在温州农村，民间力量开始自己组织起来，甚至超过了政府。这些力量包括，人情活动和仪式的话语和实践。

人情胜过关系

上述在农村人情礼物经济和城市关系艺术之间的对比，将使我们考虑到人情与关系之间的差异。本书大部分涉及的是城市中关系的艺术，而这被描述为是更具有传统精神的人情规则和乡村礼物经济的特殊的工具化和政治化形式。如在第一章中提到的，在我所访谈过的人中，妇女对于关系学的社会精神比男子更具有批判性，因为它具有咄咄逼人的

① 萧凤霞(Helen Siu)在写现代农村仪式不只是传统的再现，而是正在进行的新的社会和政治关系的互动时提出了相似观点(1990)。

计谋和工具性目的。在第二章中,一个女人说道,中国女人比男人更有人情味,在人际关系中,女人更专注于义务、债务、温暖和互惠。因此,我们可以在更为"女性"艺术的人情和更为"男性"的关系艺术中发现性别的差异。

与传统的出自乡村演化的人情不同,关系的艺术更男性化,因为它出现在历史上的中国革命取得成功后的情境之中。在这一情景中,人民所面对的是一个在其权力和社会渗透性上远胜于中国的漫长历史上的任何政府的当代国家。本书所讨论的关系艺术,起到的是对国家再分配经济、对日常生活精细的调节和限制的颠覆和破坏作用。在与国家相一致这一点上,关系艺术比人情更工具化、更强硬、更玩世不恭和政治化,适应了政治中一些男性化特征。另外,关系经济在许多方式上成为了市场关系的替代,在过去受到国家社会主义再分配和计划经济的严重限制。在此过程中,关系艺术也在较大的程度上工具化和商品化为手段与目的的关系。传统人情伦理存在于有市场关系的场合中,考虑到了大量的商品和服务的分配。因此,在将关系艺术看作使中国民间结构的重新织网的重要途径时,我们必须对它进行"去男性化"。

然而,国家的话语和民族主义的抽象化的一般性的男性化伦理时,人情和关系都更"女性化",因为它注意到关系性价值和人际关系间亲缘的远近。国家创造了与国家中心保持等距的主体,以及被国家同等融化和深入的主体,而人情和关系则创造了关系主体的有区别性的组合,这些主体只可能先通过将社会距离变为社会熟悉性,以及一种亲缘关系感而被别的主体所融化和深入。关系艺术能够通过散布其关系亲缘伦理而建立一个替代性的社会领域;这种伦理过去被国家和吞食性的市场的话语挤压在一个家务的因而虚弱无力的圈子里。因此,古代原始和裂变性国家形式的伦理将对后来的诸如国家和资本主义等社会机构报复。尽管国家和市场都已发育到远远超出亲缘制度的地步,但它们从未完全代替亲缘制度,更不用说把亲缘制度连根扫除了。

后 记

这本书是我在1980年代和1990年代，与中国社会主义文化的长达两年的相处遭遇的结果。我的田野调查和写作中最明显的特点是对中国历史活生生的和迅速变化的脉搏的体验和意识。中国历史正发生权力模式的转变，同时新模式中又保留了旧的因素。当我于1981年初到中国时，中国刚告别“文革”不久，正开始与别的国家重新交流和沟通。在仅仅二十年以后，我在第二个千年就要终结时为此书写中文版后记的今天，中国的都市所产生的新的社会格局和权力模式已经为二十年前所不能想象。已经在这一新的商业社会扎下根的关系学，有了新的形式和意义，并同时既成为商业交往不可缺少的手段，也成为其障碍。关系学将发展出本书所未能预见到的新的理论意义。

在我的民族志中，准确捕捉这一历史脉搏的需要以及中国社会秩序急剧变化的事实意味着，作为本书研究主题的“关系”是一套多层面和变化不停的实践，其多层面性和变动性使得对它的解释变得非常困难。在我的实地调查过程中，仅仅是发展一种可同现在相对比，以及可同别的书写材料所描述的过去相对比的那种改革前、革命前，以及前现代的历史感是不够的。要想从事一种社会剖析，我还必须要冒险对于社会秩序

将向什么方向发展作出分析。正是在中国做田野调查的这一特点，使得对中国的人类学研究具有一种新闻业实践中很突出的特征，即一种置身于勾魂摄魄但又前程莫辨的不确定性感。

在写作此书并试图战胜在建构社会剖析的适切理论框架中的困难的同时，非常令我惊讶的事实是，在西方常用的许多理论（马克思主义、福柯、心理分析学以及极权主义理论），都不能非常有效地解释当代中国的权力的多重运作。马克思主义和心理分析理论未能对当代国家权力的强有力渗透，以及其机构和心理权力的迅速扩张作出充分的解释。尽管米歇尔·福柯（Foucault 1979a，1979b，1980）的现代管制和生物权力的概念（即通过理性知识和福利分配来对生命形式进行越来越细密的管理）认定国家的重要作用，但这一理性的控制形式来源于由资本主义带来的科学理性，而不是来自前资本主义社会的国家理性。极权主义的理论过分强调国家权力的压制机制，不可能对日常生活中的抵抗和销蚀作出解释，也不能解释与现代化的权力相抗衡的传统文化的创造性的配置。上述理论都没有讨论中国的当代权力与中国的古老国家诸形式的重要联系，以及与仍然强有力的亲缘逻辑和伦理的重要联系。当时在人类学里对于礼物经济的研究（如对美拉尼西亚、北美西北海岸以及墨西哥的研究），非常有助于我的研究；但同时，没有什么礼物经济的研究讨论了它如何与更大范围的经济形式结合在一起的，很少有研究讨论国家社会主义社会或非西方国家现代性，并可作为观察关系实践和国家权力的模式。

近年来，关系学研究已经成为用英语写作的中国研究学者中，甚至在研究东亚和东南亚的学者中的一个小天地。中国的关系文化，对于其社会关系已经被资本主义势力不同程度地理性化的，那些中国以外的许多地方来说是如此显要和突出，以至于在中国对外国学者从事田野调查进行开放以后，中国文化的这一方面受到了值得一提的学术关注。由安德鲁·克普尼斯（Andrew Kipnis，1997）在山东邹平县，和阎云翔（Yan，

1996)在黑龙江进行的对于中国农民的关系和人情的田野调查,展现了关系伦理和逻辑,是如何在乡村从礼物的流通和社会关系的更新和协商中形成的。阎云翔提供的量化资料显示,农民用差不多20%的家庭年收入来送礼。这说明了农民文化中礼物赠予、社会纽带以及礼仪生活的重要性。克普尼斯更进一步地指出,中国文化里的个人构成中的关系本质,为皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu,1977)的实践理论提供了一个极好的例证。这一观点也为司马雅伦(Alan Smart,1993)所发挥。别的人类学家,如陈奕麟(Allen Chun)和饶世藻(Yao Souchou)也有关于关系的著述。

在政府政策研究、国际贸易和工商管理领域中,更有影响的研究是在被称为"跨国的华人资本主义"(transnational Chinese capitalis)的研究中那一整套关于关系的学术话语。在超越政治边界,并把台湾、新加坡、东南亚以及香港的华人投资者,与中国大陆的企业家、国有企业经理和商业官僚联系起来的稠密的商业交际网中,关系学和人情关系的重要性被视为一个特殊的文化特征(Hsing,1988;Tang & Chan,1999),甚至是在全球化过程中中国资本主义所带有的富有竞争性的一个有利条件。这一被称为"中国关系网资本主义"或者"儒教资本主义"的话语本身就是超国家(地区)的,因为它是在美国、东南亚、台湾和香港产生的。在这一观点的两位主要的倡导者——韩格理(Gary Hamilton,1990;1996)和顾定国(Gordon Redding,1990,1996)的著述中,中国资本主义被显示为与西方资本主义有质的不同,其理由是,它是从中国文化的小家庭作坊或家庭企业的传统中发展起来的,而这一传统又是以父权权威、人际信任,而不是法律系统以及个人和亲属关系、不是个人权利的重要性为基础的。他们注意到了与美国、韩国和日本的资本主义不同的海外华人资本主义的独特形式,如弱小的公司以及强大公司间的联系和网络联系。华人的小家庭公司结构简单,而且时办时停;相比之下,随着公司在一个稳固的关系网帮助下时办时停,或在随意合并或另开新张,公司和它们

的供应商或购买者之间的个人关系网,常常比具体公司的存在更带永久性。他们赞许地注意到,这种"关系资本主义"比西方异化性的、合同化的和个人主义性质的资本主义,更有人情而且常常更有效率。

当然,对这些论点还可从把全球资本主义看作一个产生多样文化和制度形式的多样化过程的观点而作进一步的发掘(参见 Lever-Tracy, 1999)。这些论点有助于对西方资本主义和新古典经济理论的霸权发出挑战,因为这些理论不能认识经济与不同形式的社会制度和关系的紧密的共生。但是,这一讨论因强调"中国文化"和"华人资本主义"的概念,而易忽视在跨国的资本主义遭遇中的种族、阶级、性别和地区的区别和紧张关系。这一"文化本质主义"的方法论的另一个问题是把关系看成是一个在资本主义过程以前就已成形的不变的本质,而不是视之为正是在使跨国资本主义进入国家经济的过程中形成的实践。非常重要的是,关于关系资本主义的学术话语是直到中国大陆向外界资本开放,刺激亚洲经济发展,使海外华人投资者获得在大陆做生意的经历和必要条件后才出现的。正如我在本书中所指出的,关系学是在"文化大革命"中,作为人民使他们自己与极端的国家渗透下的秩序分离开来的一种方式而盛行起来;同样,下述的推论或许也能成立,即一个跨国的资本主义文化,正通过关系而在中国扎下了根,因为关系既绕过权力又获得其配合。同时,把这一资本主义势力展现为建立在儒教的人情和家庭原则基础上的论点模糊了一个事实,即在商业经理们之间也许会看到人情,但一当接触到从工人身上榨取的剩余利润时,人情就很少见到了。在西方的话语和媒介中,中国的人情文化被 50 年代和 60 年代的现代化理论责难为中国落后的原因;而到了亚洲"四小龙"发展出经济奇迹,中国进入了两位数的经济增长期时,关于"中国儒教资本主义"的讨论出现了,这一讨论则把传统的家庭和亲缘关系视为财富。现在当亚洲经历经济危机时,我们又有了"好朋友资本主义"(crony capitalisim)这一概念来描述亚洲国家无力适当发展的原因。鉴于关系和关系话语的政治性的使用,较好

的做法是不把关系学当成中国文化内在的一成不变的既定特质,而把它看成是历史性的文化实践,这一文化实践的特点和话语,在特定的历史时刻和政治环境中有不同的涵义和展布(deployment)。

本书的焦点是国家中心控制下的再分配经济中关系学的社会意义。在1980年代仍然很强大的国家再分配经济,使我把本书聚焦在关系学和国家权力的关系上。虽然我的书也谈及有关"礼物经济"和正出现的"小商品经济"的关系,但当时就要看清资本主义体制和文化,会如其今天已经做到的那样迅速地改变中国是很困难的。毫无疑问,我们必须研究正出现的关系礼物经济与资本主义体制和文化会如其今天已经做到的一样迅速地改变中国是很困难的;也必须研究正出现的关系礼物经济和资本主义或资本主义化的发展型国家(developmental state)的关系。随着我对这一关系的最新的研究方法进行综合了解,我发觉我正与这些方法告别,希望为未来的研究寻求一个新的方向。

第一,道格拉斯・伽瑟瑞(Douglas Guthrie,1998)争辩说,关系学实践在中国从国家经济到市场联系的转变中正在衰落,其前提是理性的和非人情化的联系更加有效率,因而将适时宜地取代人情主义。这一目的论非常危险地几近于与1960年代西方的幼稚而现已经衰亡的现代化理论同流合污。现代化理论的狭隘的实证主义,暗含着它的功利主义的意识形态、工具理性,以及天下只有一种形式的现代化的西方霸权前提。马克斯・韦伯至少为他的理性化论题的意义而忧心,因而悲观地发出理性化铸造"铁笼"的警告。伽瑟瑞的态度则一味喜庆,无视在布迪厄所描述的个人的统治模式和客观的制度化模式之间的权力斗争。前一种直接的个人象征性的统治模式(如关系学),是当人们不能依赖使得权力的制度自然化和合法化的稳定的自我再生产的统治结构时才使用的。这才是对伽瑟瑞的访谈所显示的小公司的经理倾向于强调继续使用关系学,而那些国有大公司或合资企业的经理认为关系学已经衰落的真正理解。那些可以依靠客观的统治结构(不管是官场的特权,还是市场的特

别占有)的人没有使用费时间的关系学的必要。

第二种方法认为中国关系资本主义(建立在可提供新的市场和供应管道的个人网络之上的小而灵活的公司)与戴维·哈维(David Harvey)所认为的在全球资本主义中的朝着"灵活的积累"(flexible accumulation)的新发展有一种无意的契合。灵活的积累是一种与那种大的官僚化公司僵硬的、限制重重的、垂直的等级制和大规模投资、编了目的财产货物、开支迥然不同的生产模式,在这种模式下的承包这一形式以及可以较灵活地变换产品和销售出路,使得在日益激化的竞争中争取一块新的市场天地的小公司更如鱼得水。这里的论点正好与伽瑟瑞的观点背道而驰,因为个人网络,而不是客观的法律和制度结构,成为一种新资本主义的功能。阿瑞夫·德里克(Arif Rirlik,1997)把海外华人资本主义和关系的话语,视为中国进入市场经济所产生的症状以及同时对这一症状的合理化,在这种话语下和这种运作下向资本主义的前沿(资本主义法律制度尚未健全)的发展,倾向于偏爱亲属网络的商业联系以及个人之间的信任。理查德·奥博堡姆(Richard Appelbaum,1998)发现了关系资本主义和"灵活积累"及商品连锁生产的要求之间的契合的积极意义:随着世界正向一个在其中西方不再是唯一相对于第三世界边缘地带的统治中心的多中心资本主义世界体系,这一新的发展将向西方资本主义的霸权提出挑战。

在这些对于礼物经济和资本主义的遭遇的研究方法中,被始终如一地认定的是这两种经济模式的天衣无缝的融合或相互补充。关系被认为是适合于资本主义的新的结构需要,甚至可以使中国更富竞争力。在这两种运作原则相冲突的地方,关系的衰落便立即被认为是自然的和不可避免的趋势。正如我试图在本书中准确勾画关系的个人原则与国家的理性原则之间的冲突,我在此希望为今后的研究提出关系与资本主义相冲突的一个新的焦点,以及对他们之间不相容性和对立性的新的探求。与其总是视资本主义能把它所遭遇的别的经济逻辑整合进自身,我

们也可以把这一遭遇设想成是资本主义受到的挑战,设想成像一场工人革命一样的对于其运作原则的威胁(Yang,1999)。如果礼物经济原则穿透、颠覆,并改造资本主义,这一不同的景象又当如何? 如果要求金钱关系服从于人情关系;如果社会地位的获得不是通过个人积累,而是通过把个人财富赠予他人;如果勤俭和赞助的行为被夸张式的恩惠慷慨所代替;如果报恩感伴随每一次物质收益;如果消费不再是定义为个人的花费,而是定义为共同体的行为,像许多筵席那样。那么,这种不寻常的市场经济形式又是什么样呢?

最后,在本书附录中增加了一篇我在此书出版之后的 2002 年发表在澳大利亚的《中国季刊》上的一篇文章,这是一篇在我的有关中国人关系学的著作出版之后的一篇对最新的研究的一种综述性的评论,此文反映了 1994 年以来关系学研究发展的概貌。

杨美惠
1999 年 7 月
于美国加利福尼亚州圣塔芭芭拉

附 录

“关系”的韧性及其新运作空间：对新近“关系”研究的批判

1981 年，我初次来到中国进行关于关系学（我称之为“礼物经济”）的田野研究，当时中国刚刚从“文化大革命”的动乱中恢复平静，并开始重新与其周围的世界联系。我在田野调查和写作①（以下讨论都是基于此书，不另说明）一书认识到我的民族志研究需要揭示这段正在发生的历史。这种实践使得对人类行为的解释和表征变得非常复杂和困难。因此，对“关系”的研究将永无终结。由“关系”形成的社会现象在波动的历史流中不断绵延，同时它也在中国引进资本主义后在适应新的社会制度安排中表现出韧性。在解释“关系”文化和“关系”实践中的新颖和转换模式中，仅仅发展一种同当前对比的前改革、前革命或前现代的意识是不够的，研究者必须继续深入，不怕艰难，找出“关系”在未来社会前进的方向中所发挥的作用。但是遗憾的是，新近的

① Mayfair Yang, *Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China* (Ithaca: Cornell University Press, 1994)。中文繁体版本见赵旭东等译：《礼物、关系学与国家：中国人际关系与主体建构》。

关系学研究仍然落入现代性绝对性叙事的既定藩篱，而不是将未来看作一种是由当下的各种文化资源、模式和倾向所型塑的一种开放的不确定性、偶然性和未知性。我希望在此可以就新近的一些关系学研究提出一些自己的看法。

我的这本书旨在揭示在1980年代中国经济仍然由中央强力控制的背景下关系学的社会意义，主要锚定关系学和国家再分配权力的关系(petty)。如今弹指20年已过，中国已经步入新的社会模式和权力形式，而这些在本书写作时期的政治背景下是不可能的。当下的中国商品不再紧缺。与此同时，只有中产阶级和更为富裕的阶层可以购买大量的商品。国有企业的地位和数目的不断下降和失业率的增加仅是中国在2001年加入世贸组织(WTO)的一个征兆而已。随着国内经济的不断发展，新的富有企业家和投资者阶层开始涌现，在这种情况下，中国对外国资本的需求相比国内企业家、管理者和官员(这些人的社会分类非常模糊)中流转的资本可能变得不那么重要。在这种新的商业社会中，我们需要重新审视资本主义和相关实践和制度及其新型的资本主义发展型国家(capitalist developmental state)与关系学的关系，而且我个人认为这种关系绝不是事先规定的(pre-ordained)。

在接下来的文章中我将批判性地审读最近在中国新市场经济背景下"关系"研究的新走向。本文最初是在1999年10月参加由高棣民(Thomas Gold)组织的，在加州大学伯克利校区举办的关于"关系"研究的研讨会上宣读的，但该文章没有在会议论文集中发表。2001年11月，我修订了该文并定于在《中国季刊》上发表。

"关系"走向式微?

让一位学者感到荣幸的事情是有人仔细阅读——并大量引用——他/她的作品，伽瑟瑞(Douglas Guthrie)在其论文《中国经济转型中的

"关系"式微的意义》①(该文后来成为伽瑟瑞 1999 年著作中的第八章)②中引用我的拙作。

伽瑟瑞主张:在中国经济改革中,国家建立适当的法理型制度,"关系"将在中国的城市工业和商业界逐渐衰落。虽然我很荣幸伽瑟瑞引用我的作品,但是我发现他只引用了我作品中的第四章而已,而且据此他延伸出一个与我的作品在概念、哲学思考、方法论和关键观点上截然不同的研究项目:我的书是考察后毛泽东时代的城市社会普通民众日常生活中的各种互动形式,而伽的论文只是讨论城市国有企业,尤其是直接隶属于上海市政府的大型企业的管理和其中小部分精英群体。

在哲学概念上,我试图厘清国家社会主义秩序中不断变化的权力关系,而伽只关心"关系"一次词使用频率的上升或者下降这个经验性问题。在方法论上我们也迥然不同:我采用的是参与观察和在各种非正式场合下与被访谈者的"自由散谈",具体地说,我们的区别有:

方法 在一个脚注中,伽瑟瑞表示自己反对使用"常人方法学家"(ethnomethodologist)所主张的"不断变化的情景导致研究主体产生不同反应""极端相对主义"。伽瑟瑞的学术源泉来自那些诸如"实证主义者"和社会科学家,"研究主体的言行作为理解社会世界的证据"。③

伽瑟瑞不是在西方世界进行正式访谈的,而是在一个刚刚接受西方社会科学田野研究的中国社会中。许多中国人都熟谙关系学,但很少有人公开承认它的存在。关系学的公共话语中有一种在恰当或不恰当的

① Douglas Guthrie, "The decling significance of *guanxi* in China's economic transition," *The China Quarterly*, Vol. 154, (1998), pp. 254—282.

② Douglas Guthrie, *Dragons in a Three-Piece Suit: The Emergence of Capitalism in China* (Princeton: Princeton University Pres, 1999).

③ Guthrie, "The decling significance of *guanxi* in China's economic transition."pp. 268—69.

行为与绕过规章制度之间的一个“灰色地带”。进一步讲，关系学腐败或行贿受贿，这些现象在改革中不断增加，导致普通民众怨恨满腹，已经成为中国中央政府发动多次运动，着力打击的目标之一。

实际上，腐败或行贿受贿可能是“关系”文化、官方文化和货币经济相互角逐的结果。虽然伽瑟瑞不遗余力地为其研究方法论镶上科学社会学方法的“金边”并详细的抽样说明和统计图表；但是他在工厂公共空间中与两个小时的访谈是在有在场的情况下进行的，这几乎摧毁了他所有精心设计的抽样技术，并使他的研究结论产生很大偏差。因为与被访谈者结怨的工厂耳目很可能会发现这些在接受访问，然后把他们对外国人(即伽瑟瑞)说的话。所以在这种工厂的公共空间中，不会回答一些关于他们社会活动的敏感问题。

伽瑟瑞写道：“我所研究的每一个工厂的实际情形，虽然两个小时的访谈还谈不上什么民族志研究，但是使我可以在工厂经理那里得到的材料与工厂的实际情况”。[①] 如果伽瑟瑞真的想研究“关系”是否式微的问题，他应该去的家、商业宴席或者夜总会，而不是工厂的公共空间。关于这一点，王达伟(David Wank)的研究更有说服力，他的厦门企业制度的研究建立在与企业家和官员的长期联系上，并对他们使用的形容国家企业关系的语言给予了足够的重视。[②]

有一种普遍的看法认为关系学与古老的个人忠诚伦理和感恩观有关。处在一个由西方舶来的一个线性目的论主导下的现代社会中，这种看法经常被视为是“落后”的。[③] 当西方拿着码尺测量中国社会(他者)的落后和现代的程度时，后者总是积极配(迎)合以呈现出其“现代”的一

① Guthrie, *Dragons in a Three-Piece Suit: The Emergence of Capitalism in China*, p.221.

② David Wank, *Commodifying Communism: Business, Trust, and Politics in a Chinese City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

③ Mayfair Yang, "Tradition, travelling anthropology, and the discourse of modernity in China", in Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (New York: Routledge, 1996).

面。因此，作为一名在中国作研究的白人学者，伽瑟瑞没有认识到他的研究对象可能将他对中国关系学研究的兴趣视为一种挖掘中国工厂秩序中传统的、"封建"的、非理性的和令人尴尬的一种努力。由于没有考虑到他的研究的历史定位以及在中西权力关系之间更大的个人定位(可以在关于现代性的话语，在国家、文化和种族的关系历史中发现这点)，伽瑟瑞的研究结论信度不高；同时伽瑟瑞虽然记叙了自己也遇到一些认为"关系"越来越重要的被访谈者①，但是他对此语焉不详。他把其所有的研究结论和引用资料建立在那些相信"关系"式微的访谈对象上。

"关系"的韧性及其新运作空间 虽然我对中国改革时期"关系"运作的新空间和其式微都持谨慎的态度，但伽瑟瑞大大简化了我的观点。他认为我仅仅强调"关系"。他引用我的书指出："'关系'在经济转型时期作用不断上升"②，这显然是一种断章取义的理解，我的本意是说"关系"的重要性在"文化大革命"时期已经上升。③ 准确地说是在"文化大革命"中得到发展然后在1980年代迅速与货币经济发生勾连：某些生活领域其作用确实下降了，但是在别的领域它找到了新的"沃土"。虽然伽瑟瑞承认我的研究主要针对更大的社会整体，他本人却仅仅专注于工厂的管理然后又表示他的研究结果可以在工业领域之外得到印证，这从他批评来自美国的华裔社会学家边燕杰过于强调"关系"在国有企业和整个国家劳工市场中求职中的作用中可见一斑。④ 我作品第四章关于关系学新近历史中清楚地指出虽然"非个的货币经济已经开始取代由礼物和恩惠组成的情感关系"⑤，但是关系学也找到了"新的殖民地"。⑥ 在1980

① Guthrie, "The decling significance of *guanxi* in China's economic transition."p.272.

② Ibid. p.282.

③ Yang, *Gifts*, *Favors and Banquets*: *The Art of Social Relationships in China*, p.147.

④ Bian Yanjie, "Guanxi and the allocation of urban jobs in China," *The China Quarterly*, Vol. 140, (1994), pp. 971—999.

⑤ Yang, *Gifts*, *Favors and Banquets*: *The Art of Social Relationships in China*. p.171.

⑥ Ibid. p.167.

年代和1990年代早期的商业化经济中,我发现关于"关系"使用的旧有背景不再那么普及了,但是出现了诸如依靠"关系"为商业公司寻求和维持原料供应的新背景。回首我研究"关系"的这些年,我发现"关系"发挥作用的新领域有:获取护照和协助出境、"统包统配"取消后和失业增加下的求职、寻求海外亲戚经商或者移民、为新的经济实体或购房寻求贷款帮助以及吸引海外华人投资等等。

实际上,很多证据表明,随着新消费经济的巩固,"关系"实践已经从对消费商品的攫取和日常生活品的供应转移到更为严格限制的其它领域——而这恰恰是伽瑟瑞宣称"关系"作用下降的领域。"关系"在商业和城市工业领域开始盛行,不管是在私人企业家中,在私人企业家与国有企业管理层中,还是在企业家与官员,尤其是地方官员的关系中。先前的稀缺物品比如电视机、火车票、餐位、瘦肉和托儿所服务现在都可以通过市场得到,普通民众无需在这些领域实践"关系";但企业家和经理阶层中,这些需要与国家经济打交道的商业领域中,官员控制着国有部分的相关合同、进口指标、银行贷款、税收优惠政策、有价值的市场信息和有影响人物以及相关法律规章的免除等。在这些新经济领域,"关系"找到了它发挥作用的新空间。

后社会主义的俄罗斯可以作为理解中国目前"关系"演进过程的一个参考案例。这两个社会虽然来自不同的历史文化背景,但它们都实行中央指令经济体制,都没有实行市场经济,都有非正式交换和"关系网"运作的实践。Alena Lenenova,一位来自伦敦的俄裔社会学家,基于她1990年代对俄罗斯城市的访谈翔实地向我们描述了"blat"[①],即苏联时

---

① "blat"(俄语:блат)是指前苏联时期的非正式协议、关系、黑市等。前苏联国家计划委员会不能够有效制定或者制定可行的发展计划,企业经常依靠有"关系"的人,这些人用"blat"获得国家给予企业的资源配额,基本每个企业都有专门这样的人负责此项工作。前苏联有谚语云:"斯大林高于上帝,但是blat高于斯大林。"见:Jonathan Unger, Reviewed work: *Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, by Mayfair Yang, *The China Journal*, No. 34, (1995), p. 318.——译者注

代和后苏联时代基于恩惠的私人网络和互惠的关系机制。[①] 后苏联时代,国有企业的私人化比中国更彻底、更迅速,其"blat"的运作如Lenenova所说:"已经超越了先前的领域,审视这些变化非常重要,但审视"blat"的连续性——这种非的交换形式对新形势的适应——亦很重要。[②] 她通过访谈发现"blat"在私人消费领域不再有用,但是在需要与负责"税收、海关、银行业和地区行政事务"官员打交道的商业界影响颇大。[③] 这种转移意味着"这种超越苏联政府限制的'blat'很可能给国家经济带来破坏性的影响"。[④] 如今腐败已经成为俄罗斯一个严重的社会问题。"blat"起初是让普通民众的生活压力在森严的国家指令经济中得到合理缓解,它基于个人伦理,其对社会平等的伤害被限制在个人消费的浅层领域;如今,"blat—腐败"实践中的逐利动机和金钱算计以及商业与官员之间的"blat"和地下犯罪对俄罗斯整体经济发展产生更大的破坏。

伽瑟瑞所否认的关于中国腐败问题既不符合当时中国共产党总书记江泽民的看法,也不符合经济学家何清涟的观点。前者《在庆祝中国共产党成立80周年大会上讲话》中将"腐败"作为讲话的重要内容之一[⑤];后者认为腐败行为越来越显示社会不公和财富过多地集中在少数人手中。[⑥] 何清涟将腐败问题与"关系"等同,她认为"关系网"在中国改革中发挥着顽固的作用,它不仅是商品和资源再分配的主要手段也是财

---

① Alena Ledeneva, *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange* (Cambridge: Cambridge Uiniversity Press, 1998).

② Alena Ledeneva, "Continuity and change of *blat* practices in Soviet and Post-Soviet Russia", in Stephen Lovell, Alena Ledeneva and Andrei Rogachevskii (eds.), *Bribery and Blat in Russia: Negotiating Reciprocity from the Middle Ages to the* 1990*s* (London: Macmillan, 2000), p. 187.

③ Ibid. p.189.

④ Ibid. p.192.

⑤ 江泽民,《在庆祝中国共产党成立 80 周年大会上讲话》,(www. people. com. cn/GB/shizheng/252/2072/2641/20010702/501591.html,2001 年 7 月 2 日)。

⑥ 何清涟:《现代化的陷阱:当代中国的经济社会问题》北京:今日中国出版社,1998。

富集中以及将公共财富落入私人之手的主要工具。随着"关系网"深入所有的商业一工业活动比如"建立新工厂、购买原材料、产品销售、技术指导和员工培训……可以说当代中国的企业管理者中——不管是在国有企业还是乡镇企业——无人不认识到商业和工业中非正式社会关系的重要性"。①

如我拙作所言,"关系"和腐败或者行贿受贿是有区别的。前者建立在人情和长期的义务和相互连带关系上——而不是物质利益交换。而在后者中,社会关系是一种手段而不是目的。随着"关系"实践的对商业领域的不断渗入——商业利益促使企业家必须与控制企业发展的官员打交道,明晰的物质金钱算计和货币价值交易量度使"关系"转变为腐败。这里我并不是说,"关系"作为毛泽东时代的文化遗产使得中国必然腐败或者不能实践法理价值,而是说,考虑到后社会主义的俄罗斯与中国都有腐败的问题,"关系"不可能简单地被新的法理机制所取代。相反,一个更为准确的看法:在资本主义和发展型国家的关系中,"关系"文化导致商业一政府领域腐败的增加,它与的国家法理机制"齐驾并驱"。我认为一个更为中肯的研究路径是:"关系"实践已经改变并适应了新的发展状况,我们应据此分析其在新社会秩序中不断变动的意义。虽然在毛泽东时代和1980年代,关系学给普通民众的个人生活带来福利;转入腐败后的关系学为官员一商业阶级提供利益,这一部分人静悄悄地集中公共财富,伤害的是整个社会。

改革时期一个毫不稀奇的新"关系"实践来自商业领域中为"关系"培养对象提供女性"性"服务。改革在大城市中催生了大量的男性商业文化,到处都有来自海外华人和日本男性娱乐文化元素的输入,还有他们的商业娱乐机构和设施等,比如卡拉OK、舞厅、夜总会、桑拿、

① 何清涟:《现代化的陷阱:当代中国的经济社会问题》,第120—122,北京:今日中国出版社,1998。

KTV包间和按摩。据Everett Zhang1995年对中国私人企业进行的访谈,"勾兑"(goudui)是商业圈中新出现的用来培养与官员或商业界朋友"关系"的一种新概念。它指的是这些人一起享受夜生活。[①] 单是礼物和宴席在这些新"关系"实践中是不够的,现在主要是享受夜晚与女性"性"生活的欢愉,用这种女性"性"服务来加强"关系"更为适合。这样的夜晚通常由为官员准备的宴席开始,然后有女性陪其跳舞、唱歌或者桑拿;有时候宴请之人也会为官员"召妓"。据1992年的调查[②],因为中国十之有九的企业家是男性,"性"的商业化主要是女性为男性服务。这种新的"勾兑"文化使中国的商业"关系"实践更加接近台湾和日本,这方面已经有相关学术研究。在日本,大公司经常为其男性雇员为招待客户或者商业往来中在夜总会(这些地方可以"召妓")的开支"买单"。[③] 在台湾,政客和官员常一起喝"花酒"。这些男性主导的交往使"关系"和相互信任得到增强,生意也就自然可以落实。与法理机制的实施产生同样重要。

伽瑟瑞在上海研究的国有企业和大型的与政府科层体制联结的公司在整个中国的工业一商业发展中数量极少很可能在中国加入WTO以后数量减少。中国各省或者乡镇中有许多小型或者中型的集体企业、有海外投资的合资企业、私人企业、家族企业、地方政府企业和股份公司;在城市和农村企业之间有越来越多的互动、合作和贸易。因此,在我们宣称经济改革时期工业秩序中"关系"作用下降之前,我们需要认真审视工业关系的多样特点。

实际上,由海外华裔企业家在中国大陆东海岸建立的工厂和商业

---

① Everett Y. H. Zhang, "*Goudui* and the state: constructing entrepreneurial masculinity in two cosmopolitan areas of post-socialism China", in Dorothy Hodgscn (ed.), *Gendered Modernities: Ethnographic Perspectives* (New York: Palgrave, 2001).

② Ibid. p.235.

③ Anne Allison, *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

的所谓“跨国的华人资本主义”(transnational Chinese capitalism)越来越多的研究表明伽瑟瑞所说的“‘关系’的作用在中国工业一商业秩序中下降”的论断不符合事实。早期支持这一研究领域的学者韩格理(Gary Hamilton)和顾定国(Gordon Redding)认为①,华人资本主义与西方资本主义有本质的不同,前者是基于父式权威和个人信任——而不是法律制度下,基于人际关系和亲属的重要性——而不是个人权利下的小家庭公司文化。这两位学者也注意到华人资本主义公司的一个显著特点是:与美国、韩国和日本的资本主义(它们的公司往往有严格统一的等级制度)不同,它们规模较小,但是公司与公司之间的联系和网络紧密。华人的小家庭公司结构简单,时办时停;在一个更为持久的关系网络中,公司开张或者关门、合并或者改变运作方式以后,公司之间以及供应商和购买商之间的个人关系经常超越了公司本身的存在实体。

如今紧密的商业网络已经跨过了政治的界限,联结到海外的生意人如台湾、新加坡、东南亚和香港。Hsing You-t'ien 称大陆商业人士为“官僚企业家”(bureaucratic entrepreneurs)(国有企业管理层和商业官僚)。关系学和个人关系的重要性在上述的网络中具有显著的社会特征②,甚

---

① Gary Hamilton, “The network structures of East Asian economies”, in S. R. Clegg and S. G. Redding (eds.), *Capitalism in Contrasting Cultures* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), pp. 10—129, Gary Hamilton, “The theoretical significance of Asian business networks”, in Gary Hamilton (ed.), *Asian Business Networks* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), pp. 283—298, G. Redding, “Weak organizations and strong linkages: managerial ideology and Chinese family business firms”, in G. Hamilton (ed.), *Asian Business Networks* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), pp. 27—42, Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism* (Berlin: Walter de Gruyter, 1993).

② Chee Kiong Tong and P. K. Yong, “Guanxi bases, xinjong and Chinese business networks,” *British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 1 (1998), pp. 75—96. Chee Kiong Tong and Kwok Bun Chan, “Networks and brokers: Singaporean Chinese doing business in China”, published paper presented at the conference Chinese Entrepreneurs and Business Networks in South-East Asia (University of Bonn: May 1999).

至在全球化经济中是华人资本主义的一个竞争优势。[1] 这些关于“关系”在海外华人资本主义的研究——加上与大陆经济的不断互动——已经强有力地向我们展示全球资本主义下的另一种不同的文化和制度形式的分化过程。[2] 这些论点挑战了西方法律契约资本主义和新古典经济理论的霸权模式和目的论发展观——这种资本主义没有认识到经济在社会制度和关系的不同历史形式中的嵌入性质。

然而，这些研究把“中国文化”或者“华人资本主义”特殊化(privileging)，往往忽视了跨国资本主义中的伦理、阶级、性别、地区差异和张力。也有一种文化本质主义的研究路径认为中国的“关系”文化形成于资本主义过程之前——而不是在于跨国资本主义与国家经济的遭遇中——因而经久不变。对“关系”资本主义的学术研究肇始于中国大陆的对外开放，刺激了亚洲经济、海外华人对中国的投资和中国商界的发展。认识到这一点非常重要。如我在书中所说，关系学在“文化大革命”中得到发展以让普通民众的压力在令人窒息的国家秩序中得到缓解。这种缓解在经济改革秩序中有可能再次出现：跨国资本主义文化通过“关系”逃避国家权力以谋求自身福利获得生存空间。与此同时，这种基于儒人情的资本主义力量的表征和自我表征及家族原则常常“屏蔽”了它对工人劳动剩余价值的榨取。许多研究中国商业的学者承认这种

---

① Hsing You-ti'en, *Making Capitalism in China*: *The Taiwan Connection* (Oxford: Oxford University Press, 1998), Alan and Josephine Smart, "Transnational social networks and negotiated identities in interactions between Hong Kong and China", in M. P. Smith and L.E. Guarnizo (eds.), *Transnational Networks from Below* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), pp. 103—129, Henry W C Yeung, *Transnational Corporations and Business Networks*: *Hong Kong Firms in the ASEAN Region* (London: Routledge, 1997), Aihwa Ong, *Flexible Citizenship*: *The Cultural Logics of Transnationality* (Durham Duke University Press, 1999).

② Ong, *Flexible Citizenship*: *The Cultural Logics of Transnationality* (, Constance Level-Tracy, "Mismatch at the interface: Asian capitalisms and the crisis", unpublished paper presented at the conference Chinese Entrepreneurs and Business Networks in South-East Asian (University of Bonn: May 1999).

"'关系'资本主义"相比西方社会的异化的契约和个体性的资本主义更为人性化和高效率。但是，翁爱华(Aihwa Ong)注意到有一种"美化"中国人或者华人公司中对工人、家族成员和亲戚的"关系"暴力。① 除了苏珊·格林豪格(Susan Greenhalgh)外②，很少有人讨论在经济发展中压迫女性的男性管理权力中的父式垄断。

当我们考虑西方话语和媒体对"关系"研究的掣肘时，对中国商界"关系"研究的非本质主义者的历史观点的重要性就显现出来。1950年代和1960年代的现代化理论中，中国的个人"关系"文化被指责为是落后的[如列维(Marion J. Levy)对中国"裙带关系"的研究③]。1970年代"亚洲四小龙"经济出现奇迹性发展，中国经济发展也实现了两位数的增长率，人们开始讨论"儒式的资本主义"，把传统家庭和亲属联系视为一种发展的宝贵财富。亚洲在1997年出现经济危机之际，又有人提出了"裙带"(crony capitalism)来解释亚洲经济的低迷。考虑到上述这些"关系"和"关系"话语的政治学，我们最好把关系学视为一种在特定历史背景下的文化实践，其特点和话语在不同的历史场合和政治环境下有着不同的意义和不同的运作空间——而不是将其视为一成不变的既定的中国文化的一个元素。

权　力

虽然我的作品主要考察现代国家权力和"治理"(governmentality)中"关系"的社会意义；伽瑟瑞只是讨论我中关于"关系"新近发展历史的一章，他仅仅关注描述"关系"的第四章而忽略了关于理论框架的第二部

① Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. p.117.

② Susan Greenhalgh, "Orientalizing the Chinese family firm," *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 4 (1994), pp. 742—711.

③ Marion J. Levy, *The Family Revolution in Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949).

分。我认为“文化大革命”时期和结束后关系学的兴起是试图去颠倒国家权力对人们日常生活的控制，根据私人关系而不是政治评估来重新分配国家权力。因此，“关系”不仅仅具有经济意义，它也通过再分配国家经济颠覆了国家权力。伽瑟瑞的相对狭隘的经验研究忽视了“权力”的重要问题。如果他考虑到了权力，他应该注意到个不再反对市场经济和利益动机的发展型国家如何通过在毛泽东时代的法理手段。这样就可以和全球资本主义新自由秩序和话语联系起来，这些秩序和话语呼吁公司，尤其是跨国公司制定“透明”条款和提供法律保护。

伽瑟瑞也应该解释为何在他的访谈中，小型企业、合资企业和在行政等级中处于较低位置的企业往往强调关系学的重要性，而那些大型国有企业，尤其是直接隶属于上海市政府的企业“关系”作用式微，但是他没有。虽然他认识到“在行政等级中处于较高位置的公司比较低位置的公司具有更多发展优势，部分是由于前者与控制城市工业经济的国家行政机构靠得更近，所以它们不需要‘拉关系’”；但是他毫不理会关系学在未来发展重要性，认为这只不过是公司在过去指令经济等级位置中的“路径依赖”罢了。[1] 不知道什么原因，伽瑟瑞没有解释经济改革为何仅仅导致在行政等级制度中较低的公司，或者在行政等级制度之外的公司(比如私人企业和海外合资企业)去挑战只给等级制度高的公司带来利益的指令经济链，并利用“关系”为这些企业“暴发户”(upstarts)谋利。实际上，中国加入 WTO 以后，不断增加的国外竞争压力会很快使官方对国有企业的庇护和政府保护受到严重挑战，它们所享受的垄断利益也会受到威胁。

布迪厄(Pierre Bourdieu)关于“支配的个人战略形式”(personal strategic mode of domination)和“支配的客观制度化形式”(objective institutionalized mode of domination)可以为中国的“关系”权力提供一

① Guthrie, *Dragons in a Three-Piece Suit: The Emergence of Capitalism in China*. p.91.

个有用的解释框架。[①] 前者指个人的直接符号支配,需要不断得到更新和维持(比如关系学),主要在前国家(pre-state)社会中或在个体不能依靠一个可以例行化和合法化制度权力的稳定的自我生产的支配结构组成的现代社会中;后者则包括获得头衔、学位、科层部门的职位和财产等制度设置。伽瑟瑞关于大型国有企业的工业管理层研究锚定的是高层行政部门,只能依靠支配的客观结构——不管是来自科层组织还是市场机制的特权;因此不需要诉诸于关系学这样耗时耗力的个人或送礼策略;但是这样有特权的情况毕竟是少数,伽瑟瑞关于关系在中国城市作用式微的论断没有考虑到中国其他数目巨大的企业、经理、企业家和其他商业人士。

虽然制度的支配不需要实践"关系",但是在有影响的同学或同事圈中,它也给个人带来社会资本。伽瑟瑞的被访对象——国有企业的经理虽然宣称自己不"拉关系",只是说自己平时的"关系"就是在商业界结交一些朋友而已。但这犹如1950年代美国的一个男性常青藤联盟校友会会员否认自己从联盟所给予的"老男孩网络"和机构优势中得到利益一样。斯马特夫妇(Alan Smart 和 Josephine Smart)认为伽瑟瑞对"'关系'实践"和"关系"的分类犹如把"关系"分为"好关系"(自己做的事情)和"坏关系"(别人做的事情)一样都是不正确的。[②]

因为中国大多数的工业—商业秩序由小型或中型的企业组成,它们处在城市行政设置的底层或者在乡镇地区,越来越多地成为乡镇企业、合资股份企业或者私有企业,"关系"是它们进入法理型客观支配形式的便利手段,而且没有科层制度背景的海外投资者也必须依靠"关系"去打通中国科层制的"盘根错节"。如 You-t'ien Hsing 对台湾在大陆东南海

---

① Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). pp.183—184.

② Alan Smart and Josephine Smart, "Failures and strategies of Hong Kong firms in China: an ethnographic perspective", in Henry Wai-chung Yeung and Kris Olds (eds.), *Globalization of Chinese Business Firms* (London: Macmillan, 2000). p.259.

岸的鞋业研究所说,台湾投资者通过与当地政府的关系把他们的工厂与全球化经济联结起来。[1] 这些地方政府皆处于垂直的国家行政等级制度中的底层,如今它们获得了越来越多的独立于中央政府的权力。

认为中国从国家指令经济向市场经济转型过程中,关系学的式微是一个单边单向的运动,不去考虑"关系"变迁兴衰的权力变量,这使伽瑟瑞落入了我们所熟悉的"目的论"的误区。这种目的论假设在现代制度中更有效率、适应力更强,并将理所当然地取代无效和浪费性的私人关系。斯马特夫妇再次指出:考虑到美国社会繁琐的法律秩序、昂贵的法律和诉讼费用,我们没有理由认为"关系"社会是无效的社会。[2] 如果1960年代西方的现代化理论被批评为是褊狭的经验主义并裹挟着功利主义的意识形态、工具理性和欧洲中心主义(认为现代性只有一种形式),那么我们现在必须警惕另一种新的现代化理论。自由现代化理论认为的随着现代理性世俗化秩序的"挺进",宗教必然衰落的预测已经彻头彻尾地失败了:新的宗教和新原教旨主义形式的宗教力量开始在全球出现,有的如宣扬穆斯林必须回到他们的宗教并在政治上统一起来的伊斯兰主义者(Islamist)一样,直接加入到与世俗化的理性现代化的支配形式的战斗中。虽然如此,现代化理论和新自由的"雄心"及其试图解释的"壮志"一直顽强地存在着。奇怪的是在伽瑟瑞的讨论中他没有提到韦伯(Max Weber)。虽然韦伯对理性化理论的影响颇大,但是他对权力和政治的问题非常关切,并对不断亢进的理性化忧心忡忡,他警告我们理性化会导致"铁笼"(iron cage)。而仅仅于经验调查。

在伽瑟瑞1999年著作中,他修改了文初提到的那篇发表的文章,在这个新版本中,他认为相比其他国家,中国的商业和工业部门不再有私人关系和腐败,他反对一切关于"关系"重要性的论断,坚持认为中国在

---

① You-ti'en, *Making Capitalism in China: The Taiwan Connection*.

② Smart and Smart, "Failures and strategies of Hong Kong firms in China: an ethnographic perspective".

实践控制上卓效显著。看起来,只有这样论断才能承认中国的先进性及其有资格跻入世界工业强国之列。然而这种“成为西方的就更好”的观点先入为主地认为在现代世界中只有一种可行的制度和文化模式,其他的经济和现代性的替代模式都不可能。这种认为“中国好像西方,或者中国正在成为西方”即是为中国服务或对中国表示友好的看法是错误的。西方这么多年的针对非西方的问题解决之道(现代化理论,马克思主义)要么被复杂社会的“暗礁”所摧毁,要么因为没有认识到本土力量可以扭转舶来的理念而带来很大破坏,要么摧毁了本是现代性重要组成部分的传统力量。

在这种情况下,对中国制度、文化和历史具体特点的谨慎分析理解中国在全球资本主义背景下的新发展浪潮,同时又免于重蹈由西方在过去强加给非西方的错误的悲剧性的覆辙。

认为法理控制是经济运行、生意往来、腐败防范或者中国其他问题的唯一解决之道的假设忽视了权力的另一种模式所带来的危险;这种权力基于工具理性、西方法律财产体制、西方技术和对人类关系的连带和义务置之不理的一个笨拙的科层制和市场。我们不能事先认定法理体制可以打击腐败或者保卫人权;是的,法理体制可以做到这些,但是从历史上看,它还可以做更多的其他事情。在西方,法理体制促进了财富的集中和大型公司利益的攫取。从西方商业利益来看,中国必须防范上述这种财富的集中,进一步讲,我们不应忘记中国文明发展并不缺少法理体制(虽然公民“权利”观点没有得到强调)。早在公元前221年的秦朝,中国就是一个统一的中央集权国家,当时秦朝根据法家哲学和“治国术”,通过打破亲属连带价值的法律和惩罚来监控和控制人们的生活以构建一个强大的国家。[1] 改革时期的社会保安机构精通法律,但经常不是为了保护公民的权利,而是去系统合法地实施国家特权。

---

① Yang, *Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. ch. 6.

中国进入经济改革以后,我们不能忽视"关系"文化的遗产。它既有积极的一面又有破坏的一面。我们需要审视"关系"如何导致腐败,同时又可以避免在一个被法理体制统治下的财富集中的合理性问题、非的异化和社会成员原子化问题。至少在中国,因为财富集中被看作是由腐败引起的,其经常被视为是的;而在西方由于法理体制的保护,财富集中通常可以接受。

"关系":资本主义下的适应机制

中国关系资本主义(建立在新的市场和供给渠道上的私人网络组成的小而的公司)与哈维(David Harvey)所说的自 1960 年代以来全球资本主义开始朝向"灵活积累"(free accumulation)转型。[1] 这是一种与伽瑟瑞所认为的"关系"作用下降的相反的观点。

哈维所说的是一种新的资本主义生产模式,它不是繁琐的等级制度、巨型投资和存货清单,也不直面大型的垂直等级的科层公司,而是实行分包合同和小型公司体制,这样在与新市场的激烈竞争中可以更灵活地改变产品和销售方式。这与伽瑟瑞的观点截然相反。因为私人网络——而不是客观的法律和制度结构——促进了新型资本主义的发展。伽瑟瑞所描述的大型国有企业并不是中国经济未来发展的主流。阿普尔鲍姆(Richard Appelbaum)发现"关系"资本主义与"灵活积累"的要求和商品产业链之间具有正向的显著意义。随着世界转入多中心的资本主义世界体系(西方不再是第三世界边缘中唯一的支配中心),新的发展将会挑战资本家的霸权。[2] 这种看法并非凭空杜撰。日本经济历史学家 Takeshi Hamashita 认为,早在 15 世纪,亚太地区的地方世界体系已经以围绕中国的方式进行,当时参与的朝贡国家有日本、朝鲜、越南和其他

---

① David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

② Richard Appelbaum, "The future of law in a global economy," *Social and Legal Studies*, Vol. 7, No. 2 (June 1998), pp. 171—192.

卫星国家。欧洲资本主义随后的进入只是在此基础上的继续推进而已。考虑到中国帝制晚期遍布东亚和东南亚的商业网络与中国最近的经济增长率,将创造一个与目前世界体系有着显著不同的分支网络。[①] 实际上,这与弗兰克(Andre Gunder Frank)1998 年著作《白银资本》(*Re-Orient*)的主旨一致。他认为世界体系已经在波动的循环中转移了经济支配的中心,而不是线性的目的论上升和由西方资本主义全球支配所代表的总体化(totalization)[②];他也认为经过五个世纪的中断,中心现已向亚洲重新转移,并将形成一个与西方分庭抗礼的中心。

走向另一种理论构架(conceptualization)

在讨论中国礼物经济与资本主义关系时,保持一个尽管开阔的视野尤为重要,因为关系学和社会网络的运作可以被赋以新的形式和意涵,为商业贸易和社会政治提供不可缺少的。我关于"关系"的逻辑和伦理可以发展出没有预见到的新理论意义,它并不仅仅限制于新城市工业秩序或华人资本主义的讨论。在礼物经济和资本主义关系的问题上,经常展现给我们的要么是似乎"天衣无缝"的这两种经济形式的联合,要么是在面对资本主义法理和市场机制中"关系"的衰落。总之"关系"适应了资本主义新结构的需要,甚至为资本主义提供了竞争优势。在关系运作原则遇到冲突的地方,"关系"衰落是自然的和不可避免的。

如我在书中尽力解决"关系"的性与毛泽东时代秩序的国家理性的冲突一样,我也尽力想为未来的"关系"研究提供一些建议:在未来我们要关注于"关系"逻辑与资本主义逻辑的冲突,专注它们的不相容性和对

① Hill Gates, *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

② Andre Gunder Frank, *Re-Orient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: Berkeley University of California Press, 1998).

立。虽然资本的逻辑是永无休止的“积累”,但是“关系”实践是基于花费和给予的权力体系。在礼物经济中,在物质损失和象征性获得之间,在给予者和接受者之间,有一种向内的关系;而在市场经济中,即使运用“关系”获取金钱,它也不能通过理性的资本积累形式,而只能通过慷慨给予他人财富或者其他资源的形式。因此,当“关系”适应资本主义之际,金钱失去了其独立性,因为金钱本身必须由符号资本来衡量,而这只有通过慷慨才能获得。在“关系”资本主义中,有两种运作经济原则相互支持又相互对立——积累和花费,同时也又两种资本形式——物质的和符号的。我们需要更多地去研究这两种原则和资本在不同背景下的互动——相辅相成或者相互对峙。劳工剥削关系,我们不能说“关系”资本主义是的,但我们可能看到随着社会压力促使人们拿出财富建立和保持个人社会影响和威望,“关系”运作之基不断得到夯实很有可能在中国的小城镇和农村中,礼物经济原则比资本原则更为人们所看重,在有些地方,为社会贡献和花费的社会压力促退了资本剥削和积累。阎云翔在对中国北方一个农村“关系”实践的描述过程中告诉我们农村“关系”秩序如何去建立一个道德社区:在那里,礼物交换加强了人们相互之间的义务感,“关系”网络成为村民困难时期主要的支持保障。① 即使是在城市“关系”的背景下,我也表示水平“关系”创造了一个社会连带被国家力量分化以后的一个重组市民社会的结构。这种“关系”道德锻造可以抵抗由资本主义带来的新社会分裂(social fragmentation)。

在我关于中国温州农村家庭商品经济、外部资本主义和村庄本土仪式经济等多重混合经济实体(hybrid economy)的研究中,我向读者叙述了家族农村工业中当地农民企业家和农民工形成的阶层结构,也记叙了相当大的一部分村庄剩余资金提留被如何用来塑造社会认同和建造社

① Yunxiang Yan, "The culture of guanxi in a North China village," *The China Journal*, Vol. 35, (January 1996), Andrew Kipnis, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village* (Durham: NC: Duke University Press, 1997).

区基础设施的故事。[1] 很多捐资用来兴建神庙、祠堂和教堂或其他社区仪式活动，形成了一个生动的农村经济运作场景。我们需要在城市背景下更多的研究以考察慷慨的“关系”原则如何导致腐败又支持了市民社会的形成。城市新企业家、管理层和中产阶级开始感到富裕后的义务或者感到有义务通过社区——而不是通过个体、消费或其他支出——去获得个人地位了吗？设想以下：资本主义涵括其遭遇的其他经济逻辑，资本主义遇到自身运作逻辑的一个新挑战和可能的新威胁（就如工人革命一样），是什么样的呢？当礼物经济渗入、颠覆和转换资本主义时又是什么样的呢？如果市场经济的金钱关系被人类之间的情感关系吸纳；个人社会地位通过个人财富的给予而不是积累获得；节俭美德和“攫取”精神不再有效，或被高度的慷慨所制衡；感恩的体认萦绕着每个获得物质利益的个体；消费不是通过个人行为——而是通过社区行为，像中国人的宴席一样，那么这样的市场经济又是什么样的呢？

① Mayfair Yang, "Putting global capitalism in its place: economic hybridity, bataille, and ritual expenditure," *Current Anthropology*, Vol. 41, No. 4 (2000).

参考文献

中日文书目

《北京日报》(*BJRB*)

柏杨

1985 《丑陋的中国人》。台北:林白出版社。

陈锦忠

1988 《大一统政局的奠基者——秦帝国的建立与统治》。《历史》,期5(6月)。

橙实

1988 《文革笑料集》。成都:西南财经大学出版社。

戴厚英

1985 《人啊,人!》。广州:花城出版社。

丁学良

1983 《切实改革:肃清封建主义残余影响》,《新华文摘》,期10(10月)。

《"斗私批修"是无产阶级文化大革命的根本方针》

1967 北京:人民出版社。

费孝通

1983 《乡土中国》。北京大学社会学系研究室油印本;上海1949年观察社初版。

《讽刺与幽默》*FCYYM*(卡通周刊)

《工人日报》*GRRB*

顾城

1985 《请听我们的声音》。载老木编,《青年诗人谈诗》。北京:北京大学五四文学社。

《韩非子》校注组

1982 《韩非子校注》。南京:江苏人民出版社。

何炳棣

1992 《原礼》。《二十一世纪》,期11(6月)。

洪世涤

1972 《秦始皇》。上海:上海人民出版社。

中国研究资料中心

1975 《红卫兵资料》。图书馆研究会:卷1—20。

胡平

1990 《在理想与现实之间:读莫应丰"桃源梦"》。载《在理想与现实之间》,页1—29。香港:田园书市。

金耀基

1982 《论人情》。《明报》,17·8:69—76。

《九十年代》*JSND*。香港。

雷锋

1968 《雷锋日记》

雷家骥

1988 《略论中国分合的窠臼》。《历史》,期5(6月)。

李安宅

1931 《"仪礼"与"礼记"之社会学的研究》。上海:商务印书馆。

《礼记今注今译》

1987 王梦鸥注译。台北:台湾商务印书馆。

李亚农

1962 《周朝的氏族制与拓跋族的前封建制》。载《欣然斋史论集》。上海:上海人民出版社。

李泽厚

1980 《孔子再评论》。《中国社会科学》,期2,页77—96。

1985 《中国古代思想史论》。北京:人民出版社。

1987 《启蒙与救亡的双重变奏——五四回想之一》。载《走我自己的路》。台北:古风出版社。

李宗吾

1990/1934 《厚黑学》。北京:求是出版社。

梁漱溟

1949 《中国文化要义》。成都:路明书店。

梁效

1974 《论商鞅》。《红旗》,期6,页22—29。

刘少奇

1981 《论共产党员的修养》。载《刘少奇选集》,卷1。北京:人民出版社。

罗昌秀

1966 《毛主席,您是我们心中的红太阳》。载《红旗》,期13。

马寅初

1979 《新人口论》。北京:人民出版社。

毛泽东

1969 《在八大二次会议上的讲话》。载《毛泽东思想万岁》。台北:国际研究所重印。

诸桥辙次

1955—1960 《大汉和辞典》

宁东

1988 《一个两次离婚的女人》。《社会》,期1。

1989 《没有觉醒的女性》。《社会》,期1。

潘绥铭

1987 《女性性权利的历史命运》。《中国妇女》,期12。

石高等

1977 《评"四人帮"的批儒批法》。广州:广东人民出版社。

乔健

1982 《关系刍议》。载杨国枢和文崇一主编《社会既行为科学研究的中国化》。台北:中央研究院民族学研究所。

1988 《中国文化中的计策问题初探》。载杨国枢主编《中国人的心理》。台北:桂冠图书公司。

全慰天

1949 《论"家天下"》。载吴含和费孝通编《皇权与绅权》。上海:观察社。

《人民日报》*RMRB*

《商君书》

1988 贺凌虚编。台北:台湾商务印书馆。

《世界日报》*SJRB*

《诗经》

1980 高亨编。上海:古籍出版社。

石仑

1973 《论尊儒反法》。《红旗》,期10,页33—43。

舒新城等编

1947 《辞海》。香港:中华书局。
司马迁
1972 《史记》。北京:中华书局,册 1—10,卷 1—30。
孙隆基
1983 《中国文化的深层结构》。香港:泰山出版社。
王若水
1983 《为人道主义辩护》。《文汇报》,1 月 17 日第 3 版。
1984 《谈谈异化问题》。《中国之春》,期 9。
1988 《论人的本质和社会关系》。《明报月刊》,期 12。
王绍光
1991 《关于"市民社会"的几点思考》。《二十一世纪》,期 8,页 102—14。
魏守先
1981 《怎样一分为二看"关系学"》。《工人日报》,1 月 29 日第 3 版。
魏亚平
1981 《对"关系学"不能一分为二》。《工人日报》,1 月 29 日第 3 版。
文崇一
1982 《报恩与复仇:交换行为的分析》。载杨国枢和文崇一主编《社会既行为科学研究的中国化》。台北:中央研究院民族学研究所。
《文汇报》*WHB*
伍晓明(尚多)
1992 《妄想,自恋,忧虑与献身:二十世纪中国人自我的诞生与死亡》。《今天》,期 4,页 171—90。
许平
1990 《馈赠礼俗》。北京:中国华侨出版社。
许慎
1959 《说文解字》。台北:四库善本丛书。
《荀子今注今译》
1975 熊公哲译注。台北:台湾商务印书馆。
杨荣国
1972 《春秋战国时期思想领域内两条路线的斗争》。《红旗》,期 12,页 45—54。
1973 《孔子——顽固地维护奴隶制的思想家》。《人民日报》,8 月 7 日第 2 版。
杨卫红
1970 《杨卫红日记》(1969—1970)。手稿,瑞典斯德哥尔摩大学图书馆收藏。
余英杰
1987 《试论关系网》。《人民大学书报资料中心》,1 月 C-4,页 103—07。最初发表于《社会学》。

原中人

1981 《谈"关系学"的社会根源》。《工人日报》,1 月 29 日,第 3 版。

张怡妮

1989 《自杀,一个被忌讳的社会问题》。《工人日报》,1 月 29 日,第 3 版。

张哲民等

1981 《伟大领袖毛主席,财贸职工永远怀念您》。北京:中国财政经济出版社。

赵紫阳

1981 《当前的经济形势和今后经济建设的方向》。北京:人民出版社。

郑也夫

1984 《试论关系学》。《社会学与社会调查》,期 2—3。

钟实

1982 《医院不正之风的情况调查》。《社会》,期 3。

《中国妇女报》*ZGFNB*

《中共共产党中央军事委员会》

1968 《湘江烈火》。

《中国青年报》*ZGQNB*

《中国社会科学院语言研究所辞典编辑室》

1982 《现代汉语辞典》。北京:商务印书馆。

《中文大辞典》

1967 台北:中国文化研究所。

《左传》

1814 载《十三经注疏》。南昌。

英文书目

Abraham, Nicolas, and Maria Torok

1980 "Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia." In *Psychoanalysis in France*, ed. Serge Lebovici and Daniel Widlocher, 3—17. New York: International Universities Press.

Adorno, Theodor W.

1982 "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda." In *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt, 118—37. New York: Continuum.

Ahern, Emily

1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

1981 *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Althusser, Louis

1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses." *In Lenin and philosophy: Notes Towards an Investigation*, trans. Ben Brewster, 123—73. London: New Left Books.

Ames, Roger T.

1984 "The Meaning of Body in Classical Chinese Thought." *International Philosophical Quarterly* 24, No. 1:39—53.

Anagnost, Ann

1985 "The Beginning and End of an Emperor: A Counter-Representation of the State." *Modern China*, Ⅱ, No. 2:147—76.

1992 "Constructions of Civility in the Age of Flexible Accumulation." Paper presented at the meeting of the American Anthropological Association, San Francisco.

Appadurai, Arjun

1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture*, 2, No. 2:1—24.

Appelbaum, Richard

1998 "The Future of Law in a Global Economy" in *Social and Legal Studies*, Vol. 7. No. 2, June, pp. 171—92.

Arato, Andrew

1981 "Civil Society against the State: Poland 1980—81." *Telos*, No. 47.

Baker, Hugh

1979 *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press.

Bakhtin, Mikhail

1981 "Discourse in the Novel." In *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press. (1953)

Barlow, Tani E.

1989 "Introduction." In *I Myself Am a Woman: Selected Writings Of Ding Ling*, ed. Tani Barlow and Gary, Bjorge. Boston: Beacon Press.

1991 "Theorizing Woman: *Funu*, *Guojia*, *Jiating*." *Genders* 10 (Spring): 132—60.

1994 "Politics and Protocols of Funu: Re-Making the National Woman." In *Body, Subject, and Power in China*, ed. Angela Zito and Tani Barlow. Chicago: University of Chicago Press.

Befu, Harumi

1967 "Gift-Giving and Social Reciprocity in Japan." *France-Asie/Asia* 21, No. 188.

Benjamin, Walter

1969a "Theses on the Philosophy of History." In *Illuminations*, trans. Harry' Zohn. New York: Schocken Books.

1969b "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In *Illuminations*, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books.

Berliner, Joseph S.

1957 *Factory and Manager in the U.S.S.R*. Cambridge: Harvard University Press.

Berman, Marshall

1982 *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin.

Bernstein, Thomas

1977 *Up to the Mountains and Down to the Villages: The Transfer of Youth from Urban to Rural China*. New Haven: Yale University Press.

Billeter, Jean-François

1985 "The System of 'Class Status." In *The Scope of State Power in China*, ed. Stuart R. Schram. London: School of Oriental and African Studies.

Bodde, Derk

1956 "Feudalism in China." In *Feudalism in History*, ed. R. Coulborn. Hamden, Conn.: Archon Press.

1967 *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

1981 "Basic Concepts of Chinese Law." In *Essays on Chinese Civilization*. Princeton: Princeton University Press.

Bogue, Ronald

1989 *Deleuze and Guattari*. New York: Routledge. Boissevain, Jeremy, Boissevain, Jeremy, 1968, "The Place of Non-Groups in the Scial Sciences." *Man* 3, No. 4.

1974 *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.

Bott, Elizabeth

1957 *Family and Social Network*. London: Tavistock.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice.

Cambridge: Cambridge University Press.

Brodsgaard, Kjeld Erik

1992 "Civil Society and Democratization in China." In *From Leninism to Freedom: The Challenge of Democratization*. Boulder, Colo.: Westview.

Burgess, J.S.

1928 *The Guilds of Beijing*. Ph. D. diss., Columbia University, New York.

Chan, Anita, and Jonathan Unger

1982 "Grey and Black: The Hidden Economy of Rural China." *Pacific Affairs* 55(Fall).

Chan, Anita, Richard Madsen, and Jonathan Unger

1984 *Chen Village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Chan Wing-tsit, ed.

1963 *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Chang Kwang-Chih

1980 "The Chinese Bronze Age: A Modern Synthesis." In *The Great Bronze Age of China*, ed. Wen Fong. New York: Alfred A. Knopf and the Metropolitan Museum of Art.

1983 *Art, Myth, and Ritual: The Path to political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

1986 *The Archaeology of Ancient China*. 4th ed. New Haven: Yale University Press.

China News Analysis, (*CAN*), Hong Kong. (News reports)

Chodorow, Nancy

1974 "Family Structure and Feminine Personality." In *Woman, Culture, and Soeiety*. Stanford: Stanford University Press.

1978 *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.

Chow Tse-tsung

1960 *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press.

Ch'u Tung-tsu

1972 *Han Social Structure*. Seattle: University of Washington Press.

Clastres, Pierre

1987 *Society Against the State*. Translated by Robert Hurley. Cambridge:

Zone Books.

Clifford, James

1988a "Introduction: The Pure Products Go Crazy." In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography. Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

1988b "On Ethnographic Authority." In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography. Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

1988c "On Orientalism." In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

1990 "Notes on (Field) notes." In *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, ed. Roger Sanjek. Ithaca: Cornell University Press.

1992 "Traveling Cultures." In *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, New York: Routledge.

Clifford, James, and George E. Marcus, eds.

1986 *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cohen, Myron

1976 *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University press.

Cooper, Eugene

1982 "The Potlatch in Ancient China: Parallels in the Sociopolitical Structure of the Ancient Chinese and the American Indians of the Northwest Coast." *History of Religions* 22 (November):103—28.

Creel, Herrlee G.

1964 "The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origin of the *Hsien*." *Journal of Asian Studies* 23, No. 2.

1970 *The Origins of Statecraft in China: The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Crissman, Lawrence

1967 "The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities." *Man* 2, No. 2.

Dean, Kenneth, and Brian Massumi

1992 *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. Brooklyn: Autonomedia.

De Certeau, Michel

1984 *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1986 *Heterologies: Discourse on the Other*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Lauretis, Teresa

1987 "The Technology of Gender" *In Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, 1—30. Bloomington: Indiana University Press.

Deleuze, Gilles

1983 *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari

1983 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translted by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dirlik, Arif

1997 "Critical Reflections on Chinese Capitalism as Paradigm." In *Identities*, Vol.3, No.3. pp.303—30.

Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow

1983 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

Duata, Prasenjit

1987 "State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911—1935." *Comparative Studies in Society History* 29, No. 1,

1988a *Culture, Power and the State: Rural North China. 1900—1942*. Stanford: Stanford University Press.

1988b "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies*, 47, No.4:778—95.

1991 "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *Journal of Asian Studies*, 50 (February).

1992a "Rescuing History from the Nation-State." *Workting Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, No. 48.

1992b "State and Civil Society in the History of Chinese Modernity." Paper presented at the conference "China's Quest for Modernization: A Historical Approach." Fudan University, Shanghai.

1993 "Provincial Narratives of the Nation: Centralism and Federalism in Republican China." In *Cultural Nationalism in East Asia, ed. Harumi Befa*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley.

Dubs, H.H., trans.

1928 *The Works of Hsuntze*. London: Probsthain.

Duke, Michael S.

1985 *Blooming and Contending: Chinese Literature in the Post-Mao Era*. Bloomington: Indiana University Press.

Dumont, Louis

1970 *Homo Hierarchicus*. Chicago: Universiry of Chicago Press.

Durkheim, Emile

1961 *The Elementary Forms of Religious Life*. Joseph Swain, trans. New York: Collier Books. (1915)

Duyvendak, J.J.L., trans.

1928 *The Book of Lord Shang*. Chicago: University of Chicago Press. *See Shang Jun Shu* 1988.

Eames, Elizabeth

1992 "Navigating Nigerian Bureaucracy, or, 'Why Can't You Beg?' She Demanded." In *The Naked Anthropologist*, ed. P. R. De Vita. New York: Wadsworth.

Elvin, Mark

1985 "Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China." In *The Category of the Person*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press.

Eno, Robert

1990 *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastering*. Albany: State University of New York Press.

Falasca-Zamponi, Simonetta

1992 *The Aestheticization of politics: A Study of Power in Mussolini's Fascist Italy*. Ph. D. diss., University of California at Berkeley.

Feher, Ferenc, Agnes Heller, and Gyorgy Markus

1983 *Dictatorship over Needs: An Analysis of Soviet Societies*. Oxford: Basil Blackwell.

Fehl, Noah Edward

1971 *Li, Rites and Propriety in Literature and Life: A Perspective for a Cultural History of Ancient China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.

Fei Hsiao-t'ung (Fei Xiantong)

1968 "Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and Its Changes." In *State and Society*, ed. Reinhard Bendix et al. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fei Xiaotong

1992 *From the Soil: The Foundations of Chinesc Society* (*Xiangtu Zhongguo*). Translated by Gary Hamilton and Wang Zheng. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. *See Fei* 1983.

Fingarette, Herbert

1972 *Confucius—The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.

Folsom, Kenneth E.

1968 *Friends, Guests, and Colleagues: The Mu-fu System in the Late Ch'ing Period*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fortes, Meyer

1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford: Oxford University press.

1969a "The Kinship Polity." In *Kinship and the Social Order*. Chicago: Aldine.

1969b "Kinship and the Axiom of Amity." In *Kinship and the Social Order*. Chicago: Aldine.

Foucault, Michel

1973 *Madness and Civilization*. New York: Vintage Books.

1979a "Governmentality." *Ideology and Consciousness*, No. 6 (Autumn).

1979b *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage.

1980 *The History of Sexuality*, Vol. 1. Translated by Robert Hurley. New York: Random House.

1983 "The Subject and Power." In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*., by H. Dreyfus and P. Rabionw, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

1984 "Nietzsche, Genealogy, History." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon.

Freud, Sigmund

1951 *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Translated by James Strachey. New York: Liveright. (1921)

1960 *Jokes and their Relationship to the Unconscious*. Translated by James

Strachey. New York: W. W. Norton. (1916)

1973 "Mourning and Melancholia." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, London: Hogarth Press. (1917)

1989 "On Narcissism: An Introduction." In *The Freud Reader*, ed. Peter Gay. New York: W.W. Norton. (1914)

Fried, Morton

1953 *The Fabric of Chinese Society*. New York: Praeger.

1983 "Tribe to State or State to Tribe in Ancient China?" In *Origins of Chinese Civilization*, 467—93. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Frolic, B. Michael

1980 *Mao's People*. Cambridge: Harvard University Press.

Fujitani Takashi

1993 "Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State." In *Cultural Nationalism in East Asia*, ed. Harumi Befu. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley.

1994 "Crowds and Imperial Pageantry in Modern Japan: Some Thoughts on Visual Domination". In *Problems in Modernity and Japan's Emperor Systems*, ed. Takashi Fujitani and Naoki Sakai. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Galasi, Peter

1985 "Peculiarities and Limits of the Second Economy in Socialism (The Hungarian Case)." In *The Economics of the Shadow Economy*, ed. W. Gaertner and A. Wenig. Berlin: Springer Verlag.

Gao Yuan

1987 *Born Red: A Chronicle of the Cultural Revolution*. Stanford University Press.

Geertz, Clifford

1973a "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1973b "Person, Time, and Conduct in Bali." In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1977 "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power." In *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, ed. Joseph Ben-David and Terry Nichols Clark. Chicago: University of Chicago Press.

1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton:

Princeton University Press.

1984 "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, ed. Richard Shweder and Robert Levine. Cambridge: Cambridge University Press.

Gernet, Jacques

1985 *A History of Chinese Civilization*. Translated by J. R. Foster. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Gilligan, Carol

1982 *In a Different Voice: Psychologieal Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Gladney, Dru

1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 149.

Gluckman, Max

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.

1965b "Stateless Societies and the Maintenance of Order." In *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Gold, Thomas

1985 "After Comradeship: Personal Relations in China Since the Cultural Revolution." *The China Quarterly* 104 (December):657—75.

1989 "Urban Private Business in China." *Studies in Comparative Communism* 22, No.2—3:187—201.

Goodman, Bryna

1990 "Urban Identity and the Question of a Public Sphere in Chinese Cities: Regional Associations in Shanghai." Paper prepared for the Center for Chinese Studies Regional Seminar, University of California at Berkeley.

Graham, A.C

1989 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.

Gregory, C.A.

1982 *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

Grossman, Gregory

1977 "The 'Second Economy' of the USSR." In *Problems of Communism* 26:5.

1982 "The 'Shadow Economy' in the Socialist Sector of the USSR." In *The CMEA Five-Year Plans (1981—85) in a New Perspective*. Brussels: NATO Economics and Information Directorates.

Guthrie, Douglas.

1998 "The Declining Significance of Guanxi in Chian's Economic Transtiion," In *China Quarterly*, No. 154, pp.254—282.

Habermas, Jürgen

1987 "Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance." In *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge: M.I.T. Press.

1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge: M.I.T. Press.

Hamilton, Gary

1984 "Patriarchalism in Imperial China and Western Europe." *Theory and Society* 13, No. 3:393—425.

1990 "The Network Structures of East Asian Economies." In *Capitalism in Contrasting Cultures*. S. R. Clegg and S. G. Redding, eds. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 105—29.

1992 "Overseas Chinese Capitalism." Paper prepared for the Program in East Asian Business and Development Working Paper Series, Institute of Governmental Affairs, University of California at Davis.

1996 "The Theoretical Significance of Asian Business Networks." In *Asian Business Networks*. Gary Hamilton, ed. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 283—98.

Han Minzhu and Hua Sheng, eds.

1990 *Cries for Democracy: Writings and Speeches from the 1989 Chinese Democracy Movement*. Princeton: Princeton University Press.

Hankiss, Elemer

1988 "The 'Second Society': Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?" *Social Research* 55, No. I:13—42.

Healey, Christopher J.

1984 "Trade and Sociability: Balanced Reciprocity as Generosity in the New Guinea Highlands." *American Ethnologist* 11 (February).

Henderson, Gail, and Myron Cohen

1984 *The Chinese Hospital: A Socialist Work Unit*. New Haven: Yale University Press.

Hevia, James L.

1990 "Disposing Bodies and Configuring Space in Manchu Imperial Ritual." Paper Presented at the meeting of the American Ethnological Society, Atlanta. Georgia.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holston, James

1989 *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press.

Hsiao Kung-chuan

1967 *Rural China: Imperial Control in the 19th Century*. Seattle: University of Washington Press.

1979 *A History of Chinese Political Thought*, Vol. 1. Translated by F. W. Mote. Princeton: Princeton University Press.

Hsing, You-tien

1998 *Making Capitalism in China: The Taiwan Connection*. Oxford: Oxford University Press.

Hsu Cho-yun

1965 *Ancient China in Transition*. Stanford: Stanford University Press.

Hsu Cho-yun and Katherine M. Linduff

1988 *Western Chou Civilization*. New Haven: Yale University Press.

Hsu Dan-lin

1970—71 "The Myth of the 'Five Human Relations' of Confucius." *Monumenta Serica*, No. 29:27—37.

Hsu, Francis L.K.

1967 *Under the Ancestors' Shadow*. Stanford: Stanford University Press.

Hu Hsien-chin

1944 "The Chinese Concept of 'Face'." *American Anthropologist* 46.

Hubert, Henri, and Marcel Mauss

1964 *Sacrifice: Its Nature and Function*. Translated by W. D. Halls. Chicago: University of Chicago Press.

Jacobs, Bruce

1979 "A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: Kan-ch'ing and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township." *China*

Quarterly, No. 78(June).

1980 *Local Politics in a Rural Chinese Cultural Setting*. Canberra: Australian National University, Contemporary China Centre.

Jakobson, Roman, and Morris Halle

1956 *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton.

JanMohamed, Abdul R.

1993 "Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual." In *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker. London: Basil Blackwell.

Judd, Ellen.

1989 "Niangjia: Chinese Women and their Natal Families." *Journal of Asian Studies* 48, No. 3.

Kandel, Barbara

1978 "New Interpretations of the Han Dynasty Published During the Pi-Lin Pi-Kong Campaign." *Modern China*. 4(January):91—120.

Keane, John, ed.

1988a *Civil Society and the State*. London: Verso.

1988b "Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State 1750—1850". In *Civil Soiety and the State*, 35—72. London: Verso.

Keightley, David

1981 "The Giver and the Gift: The Western Chou State as Social Polity." (Manuscript)

1982 "The Western Chou as Social Polity: Vassalage Without Feudalism." Paper presented at the conference for Asian Studies on the Pacific Coast, University of California at Santa Cruz, 27 June.

1983 "The Late Shang State: When, Where, and What?" In *The Origins of Chinese Civilization*, 523—64. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Keller, Evelyn Fox

1983 "Feminism and Science." In *The Signs Reader: Women, Gender, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.

Kenedi, J.

1981 *Do It Yourself: Hungary's Hidden Economy*. New York: Pluto Press.

King, Ambrose Yeo-chi

1991 "Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation."

Daedalus 120, No. 2:63—84.

Kipnis, Andrew B

1997 *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*. Durham: Duke University Press.

Kligman, Gail

1990 "Reclaiming the Public: A Reflection on Creating Civil Society in Romania." *East European Politics and Societies* 4, No. 3:393—438.

Kondo, Dorinne

1991 *Crafting Selves*. Chicago: University of Chicago Press.

Lang, Olga

1946 *Chinese Family and Society*. New Havan: Yale University Press.

Laplanche, Jean, and J.-B. Pontalis

1973 *The Language of Psycho-Analysis*. Translated by Donald Nicholson Smith. New York: W.W. Norton.

Lee, Leo Ou-fan

1990 "In Search of Modernity: Some Reflections on a New Mode of Consciousness in Twentieth-Century Chinese History and Literature." In *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz*. Cambridge: Harvard University Press.

1991 "On the Margins of the Chinese Discourse: Some Personal Thoughts on the Cultural Meaning of the Periphery." *Daedalus* 120 (Spring):207—26.

Lefort, Claude

1986 *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Edited by J.B. Thompson. Cambridge: M.I.T. Press.

Legge, James, trans.

1865 *The Shoo King (Book of Documents)*. Vol. 3 of *The Chinese Classics*. Oxford: Clarendon Press.

1872 *The Ch'un Ts'we with the Tso Chuen*. Vol. 5 of *The Chinese Classics*. Oxford: Clarendon Press.

1885 *The Li Ki (Book of Rites)*. Vols. 27—28 of *The Sacred Books of the East*, ed. Max Muller. Oxford: Clarendon press.

1961 *The Analects*. Vol. 1 of *The Chinese Classics*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Lever-Tracy, Constance.

1999 "Mismatch at the Interface: Asian Capitalisms and the Crisis." unpublished paper presented at the Conference "Chinese Entrepreneurs and

Business Networks in Southeast Asia," University of Bonn, May 1999.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Tranlsated by. J.H. Bell ad J. R. von Sturner. Boston: Beacon Press.

Levy, Marion J.

1949 *The Family Revolution in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press.

Lewis, Mark Edward

1990 *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Li Yu-ning, ed.

1975 *The First Emperor of China*. New York: International Arts & Sciences Press.

1977 *Shang Yang's Reforms and State Control in China*. White Plains, N.Y.: M.E. Sharpe.

Liang, Heng, and Judith Shapiro

1983 *Son of the Revolution*. New York: Vintage Books.

Liao, W.K., trans.

1959 *The Complete Works of Han Fei Tzu*. Vol. 2. London: A. Probsthain.

Lin Yu-sheng

1974—75 "The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy." *Monumenta Serica* 31.

Liu, James J.Y.

1967 *The Chinese Knight-Errant*. Chicago: University of Chicago Press.

Liu, Lydia

1991 "The Female Tradition in Modern Chinese Literature: Negotiating Feminisms Across East/West Boundaries." *Genders*, No. 12 (Winter).

1993 "Translingual Practice: The Discourse of Individualism Between China and the West." *Positions* 1(Spring).

1994 "The Female Body and Nationalist Discourse: The Split National Subject in Xiao Hong's Field of Life and Death." In *Scattered Hegemonies*, ed. Caren Kaplan and Inderpal Grewal. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Liu Zheng, Song Dian et al.

1981 *China's Population: Problems and Prospects*. Beijing: New World Press.

Loewe, Michael

1985 "Attempts at Econmomic Co-ordination during the Western Han Dynasty." In *The Scope of State Power in China*, ed. Stuart R. Schram. London: School of Oriental and African Studies.

Lomnitz, Larissa A.

1971 "Reciprocity of Favors in the Urban Middle Class of Chile." In *Studies in Economic Anthropology*, ed. George Dalton. Washington D. C.: American Anthropological Association.

Lyotard, Jean-François

1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Madsen, Richard

1984 *Morality and Power in a Chinese Village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Malinowski, Bronislaw

1961 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton.

Marcus, George E., and Michael M.J. Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl

1906 *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by S. Moore and E. Aveling. New York: The Modern Library.

Mauss, Marcel

1967 *The Gift*. Translated by Ian Cunnison. New York: W.W. Norton.

1985 "A Category of the Human Mind: The Notion of Person: the Notion of Self." In *The Category of the Person*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press.

Mayer, Adrian

1966 "The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies." In *The Social Anthropology of Complex Societies*, ed. Michael Banton. ASAM Monograph 4. London: Tavistock.

Meisner, Maurice

1982 "The Cult of Mao Tse-tang." In *Marxism, Maoism, and Utopianism*. Madison: University of Wisconsin Press.

Moody, Peter R.

1974 "The New Anti-Confucian Campaign in China: The First Round."

Asian Survey 14, No. 4:307—24.

Munro, Donald

1969 *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press.

Nee, Victor, and David Stark, eds.

1989 *Remaking the Economic Institutions of Socialism: China and Eastern Europe*. Stanford: Stanford University Press.

Nivison, David S.

1978 "Royal 'Virtue' in Shang Oracle Inscriptions." *Early China* 4.

Nowak, Krzysztof

1988 "Covert Repressiveness and the Stability of a Political System: Poland at the End of the Seventies." *Social Research* 55, Nos. 1—2:179—208.

O'Hearn, Dennis

1980 "The Consumer Second Economy: Size and Effects." *Soviet Studies* 32, No. 2.

Ong Aihwa

1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.

1994 "Engendering Cantonese Modernity: Social Imaginary and Public Culture in Southern China." In *Gender, Social Regulation, and Economic Restructuring in East Asia*, ed. Diane Wolf, Cynthia Truelove and Tailuk Lui (forthcoming).

Ortner, Sherry

1973 "On Key Symbols." *American Anthropologist* 75 (October).

Parry, Jonathan

1986 "The Gift, The Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man* 21:453—73.

Pelczynski, Z. A.

1988 "Solidarity and the Rebirth of Civil Society." In *Civil Society and the State*, ed. John Keane. London: Verso.

Polanyi, Karl

1944 *The Great Transformation*. New York: Rinehart.

1957 "The Economy as Instituted Process." In *Trade and Market in Early Empires*, ed. Karl Polanyi and Conrad Arensberg. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Potter, Sulamith, and Jack Potter

1990 *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. New York: Cambridge University Press.

Rabinow, Paul

1986 "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George Marcus. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1989 *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge : M.I.T. Press.

Rankin, Mary Backus

1986 *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865—1911*. Stanford: Stanford University Press.

Rappaport, Roy A.

1979a "The Obvious Aspects of Ritual." In *Ecology, Meaning, Religion*. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books.

1979b "Sanctity and Lies in Evolution." In *Ecology, Meaning, Religion*. Berkeley, Calif: North Atlantic Books.

1986 "The Construction of Time and Eternity in Ritual." Lecture delivered at Indiana University, October.

Redding, Gordon S

1993 *The Spirit of Chinese Capitalism. Berlin: Walter De Gruyter*.

1996 "Week Organizations and Strong Linkages: Managerial Ideology and Chinese Family Business Firms." in *Asian Business Networks*. Gary Hamilton, ed. Berlin. Walter de Gruyter, pp. 27—42.

Reich, Wilhelm

1970 *The Mass Psychology of Fascism*. Translated by Vincent Carfagno. New York: The Noonday Press.

Rickels, Laurence

1988 *Aberrations of Mourning: Writing on German Crypts*. Detroit: Wayne State University Press.

Rigby, Harry T.

1977 "Stalinism and the Mono-Organizational Society." In *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*, ed. Robert C. Tucker. New York: W.W. Norton.

Rofel, Lisa

1992 "Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China." *Cultural Anthropology* 7, No. 1:93—114.

Rosaldo, Michelle Z.

1984 "Toward an Anthropology of Self and Feeling." In *Culture Theory*:

Essays on Mind, Self Emotion, ed. Richard Shweder and Robert Levine, 137—57. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato

1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Rosen, Stanley

1982 *Red Guard Factionalism and the Cultural Revolution in Guangzhou*. Boulder: Westview Press.

Rousseau, Jean-Jacques

1967 *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*, ed. by Lester G. Crocker. New York: Washington Square Press. (1762)

Rowe, William T.

1984 *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889*. Stanford: Stanford University Press.

1990 "The Public Sphere in Modern China." *Modern China* 16 (July).

Rubin, Gayle

1975 "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex." in *Toward an Anthropology of Women*. Rayna Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. New York: Aldine.

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward

1979 *Orientalism*. New York: Random House.

1986 "Intellectuals in the Post-Colonial World." *Salmagundi*, No. 70—71.

Sampson, Steven

1983 "Rich Families and Poor Collectives: An Anthropological Approach to Romania's 'Second Economy'." *Bidrag til Oststatsforskning*. (Contributions to East European Research) (Uppsala), 11, No. 1.

1985 "The Informal Sector in Eastern Europe." *Telos*, No. 66.

Sass, Louis A.

1987 "Schreber's Panopticism: Psychosis and the Modern Soul." *Social Research* 54 (Spring):101—47.

Savage, William

1985 *In the Tradition of Kings: The Gentleman in the Analects of Confucius*. Ph. D. diss., University of Michigan.

Schwartz, Benjamin

1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Shue, Vivienne

1988 *The Reach of the State: Sketches of the Body Politic*. Stanford: Stanford University Press.

Silverman, Kaja

1983 *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press.

Si-ma Qian

1964 *Shi Ji* (*Records of the Grand Historian of China*), Vol. 2. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press. See Si-Ma 1972.

Siu, Helen

1990 "Recycling Rituals." In *Unofficial China*, ed. Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz. Boulder, Colo.: Westview Press.

1993 "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China." *Daedalus* (Spring).

Skinner, G. William

1977a "Introduction: Urban Social Structure in Ch'ing China." In *The City in Late Imperial China*, ed. G.W. Skinner. Stanford: Stanford University Press.

Skinner, G. William, ed.

1977b *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Smart, Alan

1993 "Gifts, Bribes, and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital" in *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 3, pp. 388—408.

Solinger, Dorothy

1983 "Marxism and the Market in Socialist China: The Reforms of 1979—1980 in Context." In *State and Society in Contemporary China*, ed. Victor Nee and David Mozingo. Ithaca: Cornell University Press.

Southall, Aidan

1956 *Alur Society*. Cambridge: Heffer.

1965 "A Critique of the Typology of States and Political Systems." In *Political Systems and the Distribution of Power*, 113—40. A.S.A. Monographs 2. London: Tavistock.

1988 "The Segmentary State in Africa and Asia." *Comparative Study of Society and History* 30 (January):52—82.

Sprenkel, Sybille van der

1977 "Urban Social Control." In *The City in Late Imperial China*, ed. G. W. Skinner. Stanford: Stanford University Press.

Stack, Carol B.

1974 *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row.

Strand, David

1989 *Rickshaw Beijing: City People and Politics in 1920's China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1990 "Protest in Beijing: Civil Society and Public Sphere in China." *Problems of Communism* (May-June).

Strathern, Marilyn

1983 "Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highland New Guinea." In *Women and Property, Women as Property*, ed. R. Hirschon. London: Croom Helm.

1987 "Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems." In *Gender and Kinship*, ed. J. Collier and Sylvia Yanagisako. Stanford: Stanford University Press.

1988 *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1990 "Partners and Consumers: Making Relations Visible." *New Literary History* 22, No. 3:581—601.

Sun, Lung-kee

1992 "Social Psychology in the Late Qing Period." *Modern China* 18 (July): 235—62.

Szelenyi, Ivan

1982 "The Intelligentsia in the Class Structure of State-Socialist Societies." In *Marxist Inquiries*, ed. M. Burawoy and T. Skocpol. Chicago: University of Chicago Press. (Supplement to *American Journal of Sociology* 88.)

1983 *Urban Inequalities under State Socialism*. London: Oxford University Press.

Taussig, Michael

1992 *The Nervous System*. New York: Routledge.

Taylor, Charles

1990 "Invoking Civil Society." *Public Culture* 3, No.1.

Thurston, Anne F.

1998 *Enemies of the People: The Ordeal of the Intellectuals in China's Great Cultural Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

Tien H. Yuan

1973 *China's Population Struggle*. Columbus: Ohio State University Press.

Tong, Chee Kiong and Chan, Kwok Bun

1999 "Networks and Brokers: Singaporean Chinese Doing Business in China." Unpublished paper presented at the Conference "Chinese Entrepreneurs and Business Networks in Southeast Asia." University of Bonn, May 1999.

Tu Wei-ming

1968 "Creative Tension between Jea and Li." *Philosophy East and West* (January): 29—39.

1972 "Li as a Process of Humanization." *Philosophy East and West* 22 (April): 187—201.

1983 "The Idea of the Human in Mencian Thought: An Approach to Chinese Aest hetics." In *Theories of the Arts in China*. Princeton: Princeton University Press.

1991 "Cultural China: The Periphery as the Center." *Daedalus* 120 (Spring).

Velsen, J. Van

1964 *The Politics of Kinship*. Manchester: Manchester University Press.

Verdery, Katherine

1991 "Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition'." *American Ethnologist* 18 (August): 419—39.

Vogel, Ezra

1965 "From Friendship to Comradeship: The Change in Personal Relations in Communist China." *China Quarterly*, No. 21: 46—60.

Wakeman, Frederic

1988a "Policing Modern Shanghai." *The China Quarterly*, No. 115 (September) 408—40.

1988b "Meo's Remains." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn Rewski. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1989 "All the Rage in China." *The New York Review of Books*, 2 March: 19—21.

1993 "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture." *Modern China* 10 (April):108—38.

Walder, Andrew G.

1986 *Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Waley, Arthur, trans.

1954 *The Book of Songs*. London: George Allen & Unwin. See *Shi Jing* 1980.

Wank, David L.

1991 "Merchant Entrepreneurs and the Development of Civil Society: The Impact of Private Sector Expansion on State/Society Relations in a Chinese City." Paper presented at the meeting of the Association for Asian Studies, New Orleans, April.

Wasserstrom, Jeffrey.

1989 "Manners Maketh the Class: Etiquette and Social Stratification in Ancient China." (Manuscript)

Watson, James L.

1982 "Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research." *China Quarterly*, No. 92.

Watson James L., ed.

1984 *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*. NewYork: Cambridge University Press.

Watson, James L., and Evelyn Rawski, eds.

1988 *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Way, John L., trans.

1983 *Mao Gong Ding (Mao Kung Ting)*. Taipei: Yee Wen Publishing.

Weber, Max

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons, trans. New York: Charles Scribner's Sons.

1968 *Economy and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Webster's New Collegiate Dictionary

1973 Springfield, Mass.: G. & C. Merriam.

Wedel, Janine

1986 *The Private Poland: An Anthropological Look at Everyday Life*. New York: Facts on File.

White, Gordon

1976 *The Politics of Class and Class Origin: The Case of the Cultural Revolution*. Contemporary China Papers, No. 9. Canberra: Australian National University.

Whyte, Martin K.

1974 *Small Groups and Political Rituals in China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1988 "Death in the People's Republic of China." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn Rawski. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Whyte, Martin K., and William L. Parish

1984 *Urban Life in Contemporary China*. Chicago: University of Chicago Press.

Wiener, Annette B.

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wojcicki, Kazimierz

1981 "The Reconstruction of Society." *Telos*, No. 47.

Wolf, Arthur P.

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. A. Wolf. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Eric

1966 "Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies." In *The Social Anthropology of Complex Societies*, ed. M. Banton. ASA Monograph 4. London: Tavistock.

Wu Pei-yi

1979 "Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39, No. 1:5—38.

Wuthnow, Robert, ed.

1991 *Between States and Markets: The Voluntary Sector in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Xue Muqiao

1981 *China's Socialist Economy*. Beijing: Foreign Languages Press.

Yan Yunxiang

1992 "The Impact of Rural Reform on Economic and Social Stratification in a Chinese Village." *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 27 (January).

1996 *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Villige*. Stanford: Stanford University Press.

Yang, C.K.

1959 "Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior." In *Confucianism in Action, ed. Arthur Wright*. Stanford: Stanford University Press.

1961 "State Control of Religion." In *Religion in Chinese Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Yang Lien-sheng

1957 "The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China." In *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank. Chicago: University of Chicago Press.

Yang, Martin

1945 *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*. New York: Columbia University Press.

Yang, Mayfair Mei-hui

1988 "The Modernity of Power in the Chinese Socialist Order." *Cultural Anthropology* 3 (November):408—27.

1989a "The Gift Economy and State Power in China." *Comparative Studies in Society and History* 31 (January):25—54.

1989b "Between State and Society: The Construction of Corporateness in a Chinese Socialiss Factory." *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 22 (July):31—60.

1991 "Une histoire du present: Governement rituel et gouvernement d'état dans la Chine ancienne." *Annales* 5 (September-October): 1041—69.

1993 "Of Gender, State Censorship, and Overseas Capital: An Interview with Chinese Director Zhang Yimou." *Public Culture* 5 (Winter):1—17.

1994 "Film Discussion Croups in China: State Discourse or a Plebeian Public Sphere?" *Visual Anthropology Review* 10 (Spring):47—60.

1999 "Putting Global Capitalism in its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure in Rural China." Unpublished paper presented at the Conference "Chinese Entrepreneurs and Business Networks in Southeast Asia." University of Bonn, May 1999.

Yao, Souchou.

1999 "Guanxi, Performance and the Trading of Words." unpublished paper presented at the Conference "Chinese Entrepreneurs and Business Netowrks in Southeast Asia." University of Bonn, May 1999.

Yates, Robin

1987 "Social Status in the Ch'in: Evidence from the Yun-meng Legal Documents. Part One: Commoners." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, No. 1:197—237.

Zito, Angela

1987 "City Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China." *Modern China* 13, No. 3:333—71.

1993 "Bodies and Vessels: 'Centering' in Grand Sacrifice." In *The Philosophy of Body: Eastern Perspectives*, ed. T. P. Kasulis and Roger T. Ames. Binghamton: Suny Press.

1994 "Ritualizing L. i" *Positions* 1, No. 2.

凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

GIFTS,FAVORS AND BANQUETS

礼物、关系学与国家

关系、人情和面子是中国文化的重要组成部分。任何在中国文化中成长起来的人，无论置身何处，对此都心领神会。但是由于20世纪中国社会的特殊历史情况，一种被命名为"关系学"的东西便由此诞生。关系学也由此演变出了其最为复杂缜密的形式，并成为无处不在的社会现象。本书力图呈现在1980—1990年间，"关系"在中国社会是如何运作并将这一系列的实践置于国家再分配经济、初现端倪的市场经济以及个人崇拜的背景当中去。笔者沿着古代关系学的谱系，追踪到清代之前关系学的历史成因，由此分析了现代关系学在掀起密集的人际网络并阻止和切断国家机器垂直运作中扮演的相似角色。

本书出版后获美国民族志丛书奖（1997），利兹城市人类学奖荣誉提名（1996），人类学著作维克多特纳奖荣誉提名（1995）。


ISBN 978-7-214-05986-4
9 787214 059864

定价：33.00元